

Tillich, Paul
Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung



Mystik und Schuldbewußtsein

in

Schellings philosophischer Entwicklung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

der

hochwürdigen theologischen Fakultät
der Kgl. Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Dr. Paul Tillich.

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.
1912.



Mystik und Schuldbewußtsein

in

Schellings philosophischer Entwicklung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

der

hochwürdigen theologischen Fakultät
der Kgl. Universität Halle-Wittenberg

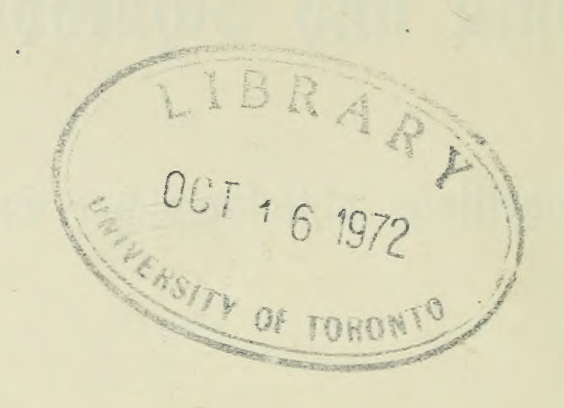
vorgelegt von

Dr. Paul Tillich.

Gütersloh.

Druck von C. Bertelsmann.

1912.



Referenten:

Professor D. Kattenbusch.
Professor D. Lütgert.

Thesen für die Disputation.

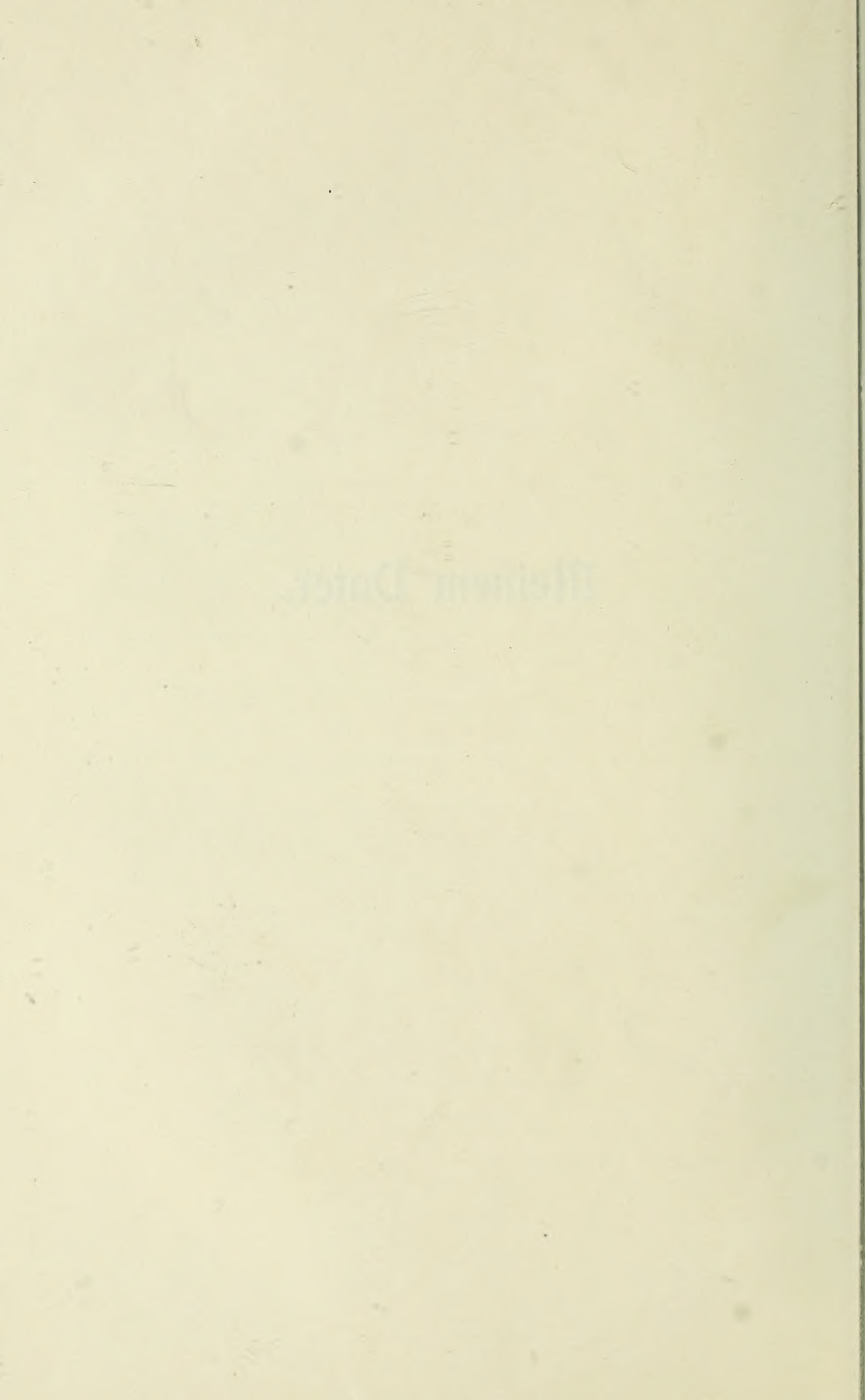
1. Der Religionsbegriff muß aus dem Gottesbegriff abgeleitet werden, nicht umgekehrt.
2. Nicht die Idee der Sittlichkeit, sondern die Idee der Wahrheit muß die Grundlage der Lehre von Gott bilden.
3. Die Lehre von der „Natur in Gott" ist Bedingung für einen lebendigen Gottesbegriff.
4. Natürlich und Übernatürlich verhalten sich weder wie Natur und Nicht-Natur, noch wie Natur und Geist, sondern wie Relatives und Absolutes.
5. Jede Deduktion der Sünde hebt den Begriff der Sünde auf.
6. Die Einheit von Ethik und Ästhetik ist in ihrem Verhältnis zur Wahrheit begründet: Sittliches und ästhetisches Handeln verhalten sich, wie tätiges und anschauendes Bejahen der Wahrheit.
7. Die eschatologischen Stoffe der Schriftprophetie sind älter als die prophetische Periode der israelitischen Religion.
8. Taufe und Abendmahl haben nirgends im Neuen Testament lediglich symbolische sondern überall sakramentale Bedeutung.
9. Das geistige und religiöse Wiedererwachen des deutschen Idealismus in der Gegenwart wird historisch verständlich durch die Tatsache, daß der sogenannte Zusammenbruch des Idealismus nicht durch innere Überwindung desselben, sondern durch äußere Abwendung von ihm verursacht war.
10. Die Kirche kann ihrer apologetischen Aufgabe an den Gebildeten nur dann gerecht werden, wenn sie weder die Verteidigung kirchlicher Lehren, noch Grenzregulierungen zwischen Glauben und Wissen anstrebt, sondern das lebendige dialektische Verhältnis des vorhandenen Geisteslebens zum Christentum offenbar macht.

Opponenten:

Privatdozent Lic. **Büchsel**, Halle.

Pastor Dr. **Wegener**, Berlin.

Meinem Vater.



Inhalt.

Einleitung.

Die Schellingforschung ist neuerdings durch die geistvolle und originale Schellingstudie in Schlatters Schrift: „Die philosophische Arbeit seit Cartesius“ (2. Aufl. S. 166 ff.) bereichert worden. Schlatter weist auf das tragische Moment in Schellings Entwicklung hin, auf den Gegensatz zwischen der stürmischen Begeisterung, mit welcher der junge Naturphilosoph aufgenommen wurde, und der spöttischen Mißachtung, die ein Jahrzehnt später dem Religionsphilosophen allenthalben begegnete. Die letzte Ursache dieses tragischen Resultates sieht Schlatter in der Unlösbarkeit des Grundproblems der Schellingschen Religions-Philosophie, in dem unüberwindlichen Gegensatz von „Verschmelzungsgefühl“ mit dem Absoluten und den sittlichen Kategorien oder von Kantianismus und Christentum. Schellings Versuch, die kantische These von der Identität der allgemeinen und individuellen Vernunft am Willensvorgang durchzuführen, sei mißlungen und damit die Katastrophe des kritischen Idealismus entschieden. Diese Auffassung spricht Schelling offenbar eine Bedeutung zu, die ihn selbst über Hegel und Schleiermacher hinaushöbe, wenn die Entscheidung über Gelingen oder Mißlingen der Schellingschen Synthese entgegengesetzt ausfallen würde. Das tragische Moment würde dann darin liegen, daß Schelling keine führende Stellung im deutschen Geistesleben erlangt hat, obwohl er es konnte (während nach Schlatter auch die Möglichkeit dazu gefehlt hat). Der Sturz des Hegelschen Systems, der Pessimismus, die Rück-

kehr zu einem agnostizistisch aufgefaßten Kant: das alles — müßte man dann sagen — ist die Folge einseitiger Durchführung Kantischer Prinzipien, oder, Schellingsch gesprochen: das Wirksamwerden der Potenzen in ihrer Zertrennung. Eine geschichts-philosophische Betrachtung könnte es für durchaus verständlich halten, daß die Fülle der Prinzipien, die sich in den klassischen Tagen unserer Philosophie drängten und ablösten, durch einseitiges Vorherrschen dem Gesamtbewußtsein eindrücklich werden mußten, ehe die große Synthese, die in Schellings zweiter Epoche vorliegt, eine entsprechende Würdigung erfahren konnte. Und eine empirisch-historische Beobachtung könnte diese Auffassung durch den Hinweis bekräftigen, daß die „positive Philosophie" zu einer Zeit veröffentlicht wurde, wo das spekulative Interesse völlig geschwunden und das Geistesleben auf einem Tiefstand angekommen war. Doch ist das alles nicht ausschlaggebend. Entscheiden kann allein die eindringende, von spekulativem Verständnis geleitete, historische Erforschung der Schellingschen Philosophie.

Mit der Forderung der historisch-dialektischen Methode treten wir der weit verbreiteten Auffassung entgegen, daß Schellings philosophische Entwicklung eine mehr oder weniger zusammenhangslose Aufeinanderfolge verschiedener Perioden sei, deren man etwa sieben unterscheiden müsse. Und zwar sei der Übergang von einer Periode zur andern hauptsächlich auf den Einfluß desjenigen Philosophen zurückzuführen, mit dem sich Schelling gerade energischer beschäftigte. Als seine eigene Tat läßt man allenfalls die Naturphilosophie gelten. Dann aber zählt man die Reihe der vermeintlichen Väter seiner Gedanken auf: Spinoza, Plato, Böhme, Baader, Hegel, Aristoteles. Wäre diese Auffassung richtig, so würde der Historiker sich damit zu begnügen haben, den Einfluß jedes dieser Philosophen nachzuweisen und die Art zu kennzeichnen, in der Schelling das Gegebene verarbeitete. Von einer inneren

Dialektik der Schellingschen Entwicklung könnte dann keine Rede sein. Nun liegt freilich ein mehr als formeller Anschluß Schellings an jene Systeme vor, aber das πρῶτον ψεῦδος der gekennzeichneten Auffassung besteht darin, daß sie diesen Anschluß als für Schelling zufällig hinstellt. In Wirklichkeit liegen die Dinge so, daß Schelling durch den inneren Fortschritt seiner Entwicklung in die Nähe jener Philosophen geführt wurde und er sich, sobald ihm die Verwandtschaft zum Bewußtsein kam, die ihm homogenen Elemente des verwandten Systems aneignete. Es ist a priori wahrscheinlich, daß bei diesem Aneignungsprozeß auch fremdartige Elemente aufgenommen wurden. Wo das der Fall ist, hat die dialektische Untersuchung ihre Grenze und muß der äußerlich historischen Vergleichung das weitere überlassen. Die vorliegende Darstellung hat mit diesen Fällen deshalb wenig zu tun, weil ihr Gegenstand der Nerv der Schellingschen Entwicklung ist, das Identitäts-Prinzip und sein Verhältnis zu den sittlichen Kategorien. Wird an dieser Stelle einwandsfrei die wesentliche Einheitlichkeit der Entwicklung nachgewiesen, so ist die kritisierte Auffassung widerlegt. An einigen evidenten Punkten werden entsprechende Bemerkungen gemacht werden.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei jedoch gleich bemerkt: Selbstverständlich ist die Meinung nicht die, als hätte Schelling gewissermaßen sämtliche Perioden seiner Entwicklung mit ihren wesentlichen Gedanken aus sich herausgesponnen. Es kann ja gar kein Zweifel sein, daß er, wie die übrigen Geistesheroen seiner Zeit und seines Kreises nur aus dieser Zeit und aus den literarischen und vor allem persönlichen Beziehungen zu den Mitgliedern dieses Kreises, historisch zu verstehen ist. Aber eben darum kann diese Aufgabe nur im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Romantik befriedigend gelöst werden. Im Zusammenhange unserer Darstellung würden derartige Untersuchungen entweder viel zu weit

führen oder Bekanntes in oberflächlichen Andeutungen wiederholen müssen. Aus diesem Grunde ist prinzipiell darauf verzichtet worden. Daß ein Unternehmen wie das unsrige trotz dieses Verzichtes sein volles, ja vorzügliches Recht hat, ist darin begründet, daß Schelling durch und durch Systematiker ist und bei einem Systematiker die erste Frage sich auf den Sinn und das Recht eines Gedankens innerhalb seines Systems und erst die zweite Frage sich auf den äußeren Anlaß dieses Gedankens richten muß. Daß die historische Fragestellung für die systematische einzutreten hat, wo diese schlechterdings versagt, ist schon bemerkt. Schließlich sei darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Entwicklung einer Gesamtrichtung, wie die Romantik, trotz aller Zufälligkeiten im tiefsten Grunde dialektische Motive hat und es schon deshalb berechtigt ist, die Führer einer solchen Richtung immanent-dialektisch zu behandeln.

Die Reduktion der sieben Perioden auf zwei ist Voraussetzung jedes inneren Verständnisses von Schellings Werden. Vor der „Freiheitslehre" liegt der große Umschwung in Schellings Denken, der alle Probleme in eine neue Beleuchtung rückt und es als berechtigt erscheinen läßt, wenn von Schelling I. und Schelling II. gesprochen wird. Aber der Übergang ist nicht äußerlich, sondern dialektisch; er ist darum kein Abbrechen, sondern ein großartiges Durchführen des Begonnenen. Dies muß vor allem klar werden, und gerade für unser Problem kommt alles auf die Einsicht in diesen Zusammenhang an. Darum ist die erste Periode so ausführlich behandelt; es sollten an allen Punkten die dialektischen Notwendigkeiten zum Übergang in die zweite Periode nachgewiesen werden. Dort war es dann möglich, die Lösung verhältnismäßig kurz zu behandeln.

Die Bevorzugung der „Freiheitslehre" vor der „positiven Philosophie" für die prinzipiellen Lösungen ist in der größeren Einfachheit der Formeln und Durchsichtigkeit der Motive in

der „Freiheitslehre“ begründet, obgleich die „positive Philosophie“ manche Motive zu schärferer Auswirkung kommen läßt.

Das Thema ist so formuliert, daß die religiös-sittlichen Wurzeln des Problems in den Vordergrund gestellt werden. Es handelt sich hier nirgends um dialektische Spielereien oder Träumereien, sondern um die ernsthaftesten Angelegenheiten des geistigen Lebens. Es waren die größten Probleme seiner Zeit, um die Schelling gerungen hat, und von ihm selbst ist das in den abstrakten Untersuchungen nie vergessen worden, wie zahlreiche, mitten in logische und dialektische Ausführungen eingestreute Bemerkungen konkretester Art beweisen. Über die Begriffe Mystik und Schuldbewußtsein wird im ersten Teil gesprochen werden. Um den Sinn des Themas vorläufig zu umgrenzen, möge folgende Frage als sein Inhalt formuliert werden: „Ist es Schelling gelungen, im Laufe seiner philosophischen Entwicklung eine Synthese zwischen Mystik und Schuldbewußtsein in dem Sinne herzustellen, daß einerseits das Prinzip der Identität, andrerseits die schlechthin negative Beurteilung der Sünde gewahrt bleibt?“ [1]) Alle näheren Bestimmungen gibt der erste Teil.

Diejenigen Anmerkungen, welche theologische Zitate oder allgemeinere, geistesgeschichtliche Ausblicke enthalten, dienen dem Zweck, die Konkretheit und die Anschaulichkeit da zu erhöhen, wo sie bei Schelling selbst, resp. in unserer Darstellung nicht direkt zu erreichen war. Zugleich sollen sie Nachwirkungen Schellings besonders in der Theologie an manchen Punkten aufdecken, wo sie weniger offen zutage liegen. Die klare Einsicht in den Grad der Abhängigkeit der Theologie von der modernen Philosophie ist für die erste von

[1]) Natürlich ist die Frage nicht absolut, sondern relativ auf die Prinzipien der Schellingschen Philosophie gemeint. Dadurch wird ihre Beantwortung zu einer historischen Aufgabe, die sich von der systematischen Beurteilung der Schellingschen Prinzipien und Lösungen deutlich unterscheidet.

der allergrößten Wichtigkeit; und es sollte keine Gelegenheit versäumt werden, auf sie aufmerksam zu machen. Endlich ist die Bezugnahme auf die Wirkung einer historischen Erscheinung für ihre historische Erforschung nicht ohne Bedeutung. — Natürlich kann von Vollständigkeit in dieser Beziehung keine Rede sein.

Grundlage für diese Abhandlung ist meine Dissertation über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien". Was dort bewiesen ist, wird hier herangezogen, ohne wieder begründet oder durch Schelling-Zitate belegt zu werden; dagegen ist auf die betreffenden Abschnitte in der Dissertation verwiesen. Im übrigen ist der vorliegenden Arbeit ihre volle Selbständigkeit gewahrt: ein Zurückgreifen auf die Dissertation ist nirgends erforderlich, wenn auch, namentlich im letzten Teil, nicht ohne Wert für das Verständnis.

Was die übrige Schelling-Literatur betrifft, so gilt für die vorliegende Abhandlung in noch höherem Maße das schon in der Dissertation (S. 3) Bemerkte: Eine fruchtbringende Benutzung ist nur selten möglich; infolgedessen ist auf Zitate dieser Art ganz verzichtet worden.

Erster Teil.

Historisch-dialektische Begründung des Problems.

I. In der vorkantischen Philosophie.

1. Die Antinomie von Wahrheit und Sittlichkeit im allgemeinen.

Mystik und Schuldbewußtsein, Gefühl der Einheit mit dem Absoluten und Bewußtsein des Gegensatzes zu Gott, Prinzip der Identität von absolutem und individuellem Geist und Erfahrung des Widerspruchs zwischen dem heiligen Herren und dem sündigen Geschöpf: das ist eine Antinomie, deren Lösung das religiöse Denken zu allen Zeiten in der Kirche angestrebt hat und immer wieder anstreben muß. Auf der einen Seite findet der Wille zur Wahrheit erst da Befriedigung, wo die Einheit von Erkennendem und Erkanntem erreicht ist, wo das Absolute ebenso Subjekt wie Objekt der Erkenntnis ist, auf der anderen Seite deckt das Sittengesetz, wo es in seiner Tiefe erfaßt wird, die Widergöttlichkeit des Wollens, die Feindschaft des Subjekts gegen Gott auf.

Der heilige erhabene Gott Israels,[1]) dessen Anblick wie verzehrendes Feuer ist, vor dem kein Mensch bestehen kann (vgl. Jes. 6), bildet einen schroffen Gegensatz zu der *νόησις*

[1]) Über die Gleichsetzung von „heilig" und „erhaben" vgl. Kautzsch, Altes Testament, 3. Aufl., die Anm. zu Jes. 6, 3. — Über die religionsgeschichtliche Bedeutung des Erhabenen s. u. S. 37 Text und Anm.

νοήσεως der griechischen Philosophie, jener ewigen, in sich ruhenden Selbstanschauung der Weltvernunft, an der teil zu haben, höchstes Gut des Weisen ist.[1]) In der Kirche ist diese fundamentale religionsgeschichtliche Antithese in allen Perioden wirksam gewesen; sie treibt auch gegenwärtig — bewußt oder unbewußt — die Geister gegeneinander; denn es ist im letzten Grunde die Antinomie von Wahrheit und Sittlichkeit in der Sphäre des Religiösen, um die es sich bei dem Problem: Mystik und Schuldbewußtsein handelt.

2. Die Identität als Prinzip der Wahrheit. Begriff der Mystik.[2])

Das Prinzip der Identität kann doppelt aufgefaßt werden, entweder als Identität des Allgemeinen mit dem Besonderen

---

[1]) Diese religionsgeschichtliche Betrachtung sei hier nur angedeutet; sie geschieht im Sinne Schellings und wird unten ausführlich dargestellt werden. Durch die Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert kann sie übrigens nur bestätigt werden. Wo die starke Betonung des Wahrheitsgedankens die sittlichen Kategorien gefährdete, z. B. bei Hegel, wird das Judentum seiner exzeptionellen Bedeutung für das Christentum beraubt und unter die übrigen Religionen, bei Hegel erst an dritter Stelle, eingereiht (vgl. Hegel, Religionsphilosophie). Wo dagegen unter Berufung auf die agnostizistischen Elemente Kants (vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., S. 526 über Ritschl) der Wahrheitsgedanke durch die sittlichen Kategorien verdrängt wird, entsteht eine scharfe Opposition gegen die Einflüsse der griechischen Philosophie auf die christliche Kirche (vgl. Harnacks Dogmengeschichte, Herrmanns und Kaftans Kampf gegen die Mystik). Auch nach dieser Richtung hin ist demnach die Frage der Einleitung, ob es Schelling gelungen ist, die Synthese zu finden, für den von größter Bedeutung, der seinen Prinzipien zustimmt.

[2]) Die folgenden dialektischen Erörterungen sind im wesentlichen aus dem Entwicklungsgange der Schellingschen Philosophie abstrahiert. Sie sind an den Anfang gestellt, um das Problem klar erkennbar zu machen und ein Verständnis der Schellingschen Arbeit vorzubereiten. Umgekehrt erhalten sie ihre Füllung und konkrete Anschaulichkeit erst durch die eigentliche Darstellung. Zugleich dienen die historischen Anknüpfungen zur Charakterisierung der in Schellings Entwicklung wirksam gewordenen Systeme. — Für die historischen Ausführungen vgl. Windelband und Schlatter.

oder als Identität von Subjekt und Objekt. Das erste ist sokratisch, das zweite augustinisch; Augustins Gedankengang ist unmittelbar verständlich; er beruht auf dem Gegensatz von Innen- und Außenwelt, der dem modernen Denken durch den Einfluß des Christentums unauslöschlich eingeprägt worden ist: Das an allem Objekt, an der gesamten Außenwelt zweifelnde Subjekt hat jedenfalls Gewißheit von seinem eigenen, im Zweifel sich betätigenden Geistesleben. Wahr ist, was mit dieser Selbstgewißheit des Subjekts gegeben ist. Das Kartesianische: Cogito, ergo sum ist ein Ausdruck für dasselbe Prinzip, wenn auch die inhaltliche Bestimmung sich geändert hat. Und Malebranche zieht nur die letzte Konsequenz, wenn er die Außenwelt vollständig abschneidet vom Bewußtsein und die Wahrheit als Teilnahme des individuellen Geistes an der Selbstanschauung der geistigen Substanz beschreibt. Dieser Gegensatz von Innen- und Außenwelt, der die Frage, wie das Subjekt an das Objekt herankommen könne, unbeantwortbar macht, lag dem antiken Denken durchaus fern. Für den Griechen ist der eleatisch-heraklitische Gegensatz von Einheit und Vielheit das Problem, und die Einheit der Vielheit im Begriff die Lösung. Aber der Begriff ist nicht Funktion des die Außenwelt erkennenden Subjekts, sondern selbständige Realität. Je umfassender der Begriff, desto realer, denn desto mehr Vielheit bringt er zur Einheit. Die umfassendste Idee ist die realste, die inhaltvollste und zugleich die bestimmungsloseste: die Idee des Guten bei Plato,[1]) das auch übergeistige „Eine" bei Plotin. Wer die reine vollkommene Wahrheit schauen will, muß sich abwenden von allem Einzelnen, Bestimmten, auch von sich selbst als selbständigem Einzelwesen;

[1]) Daß die höchste Idee das Gute genannt wird, ändert an ihrer Bestimmungslosigkeit nichts; denn das Gute heißt hier soviel wie „der Wert schlechthin". Die absolute Idee ist zugleich ontologisches- und Wert-Prinzip, aber größere Bestimmtheit erlangt sie dadurch nicht, zumal Plato jener Unterschied nicht zum Bewußtsein kam.

er muß auch den letzten Gegensatz unter sich lassen, aus sich selbst „heraustreten" in der „Ekstase".

Eine äußerst folgenreiche Synthese beider Formen der Identität vollbrachte das ausgehende Mittelalter durch das Prinzip der „coincidentia oppositorum". Das plotinische „Eine" wird als das Unendliche gefaßt, unendlich aber im Sinn der inneren Erfahrung, insbesondere des Willens. Unendlichkeit ist ein qualitativer innerlicher Begriff, er steht darum nicht mehr im ausschließenden Gegensatz zum Endlichen. Jedes Endliche hat vermöge seiner Innerlichkeit teil am Unendlichen, und das Unendliche ist implicite in jedem Endlichen. Jedes Ding ist ein Spiegel des Universums, ein Mikrokosmos, am vollkommensten der Mensch. So Nikolaus Kusanus und Giordano Bruno. Leibniz' Monadologie ist die reifste Frucht dieser Entwicklung: Die Monade ist Identität von Subjekt und Objekt, von Einheit und Vielheit, von Unendlichem und Endlichem. Der Erkenntnisakt ist ein rein innerlicher Vorgang, ein Sich-Selbst-Bewußtwerden der Monade ohne jede Einwirkung von außen. Die Monade ist bei sich, wenn sie in der Wahrheit ist. Aber indem sie bei sich ist, ist sie zugleich im Universum; denn das Universum ist in ihr. Der Grieche tritt aus sich heraus, um im „Einen" die Wahrheit anzuschauen. Augustin wendet sich ab von der Welt und versenkt sich in die Tiefen seines Innenlebens, um den Zweifel zu überwinden. Leibniz findet in sich zugleich das All; er selbst ist sich sein Universum.

Eine andere ebenso folgenreiche Synthese beider Formen der Identität gibt Spinoza. Die absolute Substanz ist der Begriff schlechthin, in dem das Einzelne als solches verschwindet: das ist neuplatonisch. Die Substanz ist aber zugleich die Identität ihrer Attribute, Denken und Ausdehnung, Ideelles und Reelles, Innerlichkeit und Äußerlichkeit: das ist modern. Während bei Leibniz das augustinische mehr individualistische

Identitäts-Prinzip vorherrscht, ist Spinoza vor allem orientiert an dem antiken, naturphilosophischen Identitätsbegriff und wird dadurch Universalist. — So blieb auch hier noch eine Spannung, aus der sich weitere Entwicklungen ergeben mußten.

Gott ist die Wahrheit. Wo dieser Satz ohne Einschränkung feststeht und zugleich der Wille zur Wahrheit die unmittelbare Setzung der Identität[1]) von Gott und Mensch bewirkt hat, da ist diejenige Form religiösen Lebens erreicht, die wir nicht anders als mit dem Wort „Mystik" bezeichnen können. „Mystik" ist der religiöse Ausdruck für die unmittelbare Identität von Gott und Mensch.[2])

[1]) Es könnte die Frage aufgeworfen werden, mit welchem Recht hier schon von unmittelbar gesetzter Identität die Rede ist (vgl. Anm. 2). Die Antwort folgt aus der bewußten Einseitigkeit, mit welcher der Wahrheitsgedanke bisher durchgeführt ist. Das Wort „unmittelbar" soll eben besagen, daß die Setzung der Identität ohne die Überwindung irgend welcher Antithese, rein aus der Konsequenz des Wahrheitsgedankens geschehen ist.

[2]) Es ist zu begrüßen, daß Loofs (Dogmengeschichte 2. Aufl. S. 180. 181) auf eine eindeutige Definition des vielumstrittenen und vieldeutigen Wortes Mystik dringt. Seine These, „daß Mystik diejenige Religionsform sei, die eine in seinem innersten Sein begründete Wesenseinheit des Menschen mit Gott" voraussetzt und ein „substantielles Einswerden" mit Gott anstrebt, liegt durchaus auf der Linie unserer Deduktion. Dennoch ist die Formel: „Substantielles Einswerden" wegen der Vieldeutigkeit des Substanzbegriffes nicht ohne Bedenken. Loofs meint zweifellos einen an der Natur gebildeten Substanzbegriff und in diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist seine Begriffsbestimmung zutreffend, wo aber, wie bei Fichte und Hegel, die „Substanz zum Subjekt erhoben wird", oder, wie bei Schelling, Wille und Tat als Substanz betrachtet werden, genügt jene Definition nicht. Wird nämlich unter dieser Voraussetzung substantielle Identität von Gott und Mensch behauptet, so ist damit zwar die Möglichkeit, keineswegs aber die Notwendigkeit der Mystik gegeben; das Merkmal des Unmittelbaren oder Natürlichen darf nicht fehlen, wo wirkliche Mystik zu beschreiben ist. Eben dieses naturhafte und darum unterpersönliche Moment der Mystik bedingt die Antinomie, in der sie mit den ethischen Kategorien steht und begründet unser Problem.

3. Der Widerspruch als Prinzip der Sittlichkeit. Begriff des Schuldbewußtseins.

Das Schuldbewußtsein als gestaltendes religiöses Prinzip ist von Kierkegaard in die Formel gefaßt worden: Das normale Verhalten des Menschen zu Gott ist die Reue.[1]) Damit ist ein Doppeltes gesagt: Erstens und vor allem wird jede Umbiegung des Begriffs der Sünde in den des Mangels abgewehrt. Die Sünde ist das Nicht-sein-Sollende; und das ist etwas anderes als das Nicht-Seiende oder Noch-nicht-Seiende. Auch das Schema: These — Antithese — Synthese darf nicht in dem Sinne angewandt werden, daß die Sünde als die um der Synthese willen notwendige Antithese aufgefaßt wird. Jede auch teleologische Notwendigkeit der Sünde schließt der Begriff der Reue aus. Er erlaubt es nicht, die geschehene Sünde als etwas Wertvolles zu beurteilen, insofern durch ihre Überwindung die bewußte Sittlichkeit einen Fortschritt gemacht habe, den sie ohne die Sünde nicht hätte machen können; der Reuige betrachtet die Sünde unter allen Umständen als etwas, das nicht hätte sein sollen, dessen Tatsächlichkeit Schmerz verursacht, ja den Wert der Persönlichkeit aufhebt. Die einzelne Sünde ist nicht etwas gewissermaßen Akzidentielles, was durch sittliche Arbeit und Fortschritt überwunden werden könnte, sondern sie greift in das innerste Wesen der Persönlichkeit zerstörend ein und ist selbst die Folge eines zerstörten Innenlebens: das liegt zweitens im Begriff der Reue. — Gott aber ist der Heilige. Er würde aufhören, es zu sein, wenn er das Nicht-sein-Sollende, den unheiligen Willen zuließe zur Einheit mit sich, wenn er den Unterschied aufheben würde zwischen Bösem und Gutem. Wo aber feststeht, daß Gott der Heilige ist, da empfindet der

[1]) Kierkegaard ist insofern für unser Problem sehr lehrreich, als er seinen Kampf gegen die Hegelsche Identitäts-Philosophie auf Grund von Beobachtung ihrer religiösen Gefahren für das kirchliche Leben führte. Er selbst ist freilich der entgegengesetzten Gefahr nicht entgangen.

Sünder die Kluft zwischen sich und ihm als göttlichen Zorn und menschliche Schuld.[1]) Schuldbewußtsein ist der religiöse Ausdruck für den absoluten Widerspruch zwischen Gott und Mensch.

4. Die Antinomie innerhalb beider Standpunkte.

Der Gegensatz beider Lebensgestaltungen scheint absolut zu sein; doch zeigt eine genauere Betrachtung, daß jedes der beiden Prinzipien eine innere Antinomie enthält, welche fähig ist, die starre Ausschließlichkeit zu überwinden. Zwar die Identität ist das Prinzip der Wahrheit, aber Wirklichkeit und Identität decken sich nicht. Die Wirklichkeit ist der umfassendere Begriff. Das haben Plato und Aristoteles in der Lehre zum Ausdruck gebracht, daß die Materie der Vereinigung mit der Idee einen nie völlig zu überwindenden Widerstand entgegensetze. Das hat Plotin in den Begriff der Ekstase gelegt, insofern dieser einen Sprung von dem Vielen ins „Eine" bedeutet. Dem sind die Kartesianer nicht entgangen, wenn sie die Natur entgeistigten und der Erkenntnis unzugänglich machten. Das bricht auch bei Nikolaus Kusanus durch, wenn er die Gleich-

[1]) Der Schuldbegriff ist durch diese Definition sofort in die religiöse Sphäre gehoben; vgl. dazu Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. III, 55: „Im christlichen Sinne also bezeichnet die Schuld den Widerspruch gegen Gott, in welchen der einzelne Mensch wie die Gesamtheit durch Nichterfüllung des Sittengesetzes eingetreten ist, welcher als vorhanden durch das Schuldbewußtsein anerkannt wird." — Über das Recht, den göttlichen Zorn als Korrelat des Schuldbewußtseins zu fassen vgl. Kähler, Wissenschaft der christlichen Lehre, III. Aufl. § 327: „Gottes persönliche Beziehung auf den Boshaften kann nicht als Gleichgültigkeit gedacht werden; man hebt das Persönliche in ihr hervor, wenn man von Gottes Zorn spricht und von diesem es ableitet, daß die Personen die Abweisung des Allmächtigen und Allgegenwärtigen bis in das Innerste hinein erfahren. Die Ablehnung dieser Einsicht folgt aus metaphysischer Begriffsstutzigkeit; man faßt eben weder die Selbständigkeit noch die Liebe wahrhaft persönlich, und das religiöse Verhältnis lediglich auf Seiten des Menschen persönlich-lebendig." Im übrigen sollen diese Zitate wie auch dasjenige betr. der Mystik nur ganz allgemein die Übereinstimmung des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs mit unserer Verwendung dieser Begriffe verweisen. Alles Weitere bringt die spätere Erörterung.

setzung von Unendlichem und Endlichem letztlich für unvollziehbar erklärt und sich in die „docta ignorantia" stürzt. Das wirkt selbst bei Leibniz nach in dem Begriff der verworrenen Vorstellung und der Notwendigkeit des Mangels, die allem Endlichen anhängt. Dadurch gerät aber dieser ganze Standpunkt in den Zwiespalt zwischen einer wahren göttlichen Wirklichkeit und einer unwahren gottverlassenen. Identität mit Gott und Gottlosigkeit wechseln ab: die Einheit des religiösen Lebens ist bedroht.[1])

Der entgegengesetzte Standpunkt ist ebenfalls mit einer inneren Antinomie behaftet. Mag der Gegensatz von Gott und Mensch noch so scharf gefaßt werden, zerbrechen darf das Verhältnis nicht. Der Gegensatz kann sich nur behaupten, solange beide Teile gezwungen sind, „uno eodemque loco" zu sein, wie Schelling es ausdrückt. Was schlechterdings keine Gemeinsamkeit hat, kein Moment der Identität, kann auch nicht im Gegensatz stehen. Ja, logisch betrachtet, ist nur die höchste Antithese möglich, wo die höchste Identität vorliegt; denn nur da ist jede Vereinigung durch Ergänzung ausgeschlossen. So gibt es denn auch auf die Dauer keine Frömmigkeit, deren normales Verhalten die Reue ist: Kierkegaard hat wohl gewußt, warum er die „Krankheit zum Tode" in der Verzweiflung sah. Die negative Beurteilung der gesamten Existenz hemmt und vernichtet schließlich die Freudigkeit zur Tat und führt zur Verzweiflung. Oder es entsteht eine Abtrennung des religiösen Verhaltens, das durch den Gegensatz zu Gott bestimmt ist, vom praktischen, das atheistisch verläuft.[2])

---

[1]) Für die neuplatonische Frömmigkeit ist dieser Dualismus charakteristisch. Im besten Fall wird das gewöhnliche Leben unter dem Gesichtspunkt der Vorbereitung auf die Ekstase gestellt; aber im Begriff der „Vorbereitung" ist die Geschiedenheit von Gott während der Zeit der Vorbereitung deutlich eingeschlossen.

[2]) Die erste Form findet sich bei den Büßerbewegungen, und vor allem bei den Erscheinungen individueller Unheilsgewißheit; die zweite Form tritt überall da ein, wo die religiöse Kraft zu gering und die

5. Die ungenügenden Versuche, der Antinomie auszuweichen.

Innerhalb jeder der beiden Gesamtanschauungen ist noch eine Möglichkeit der Stellungnahme gegeben, die scheinbar den Konflikt löst: Es wird der Versuch gemacht, die Wahrheit zu gewinnen ohne das Prinzip der Identität. Die Wahrnehmung des Gegebenen, Mannigfaltigen und Objektiven wird gefordert und das Hinausgehen darüber verboten. Die Wahrheit wird gewollt ohne ein Kriterium der Wahrheit. Aber eben das ist die innere Unmöglichkeit des Standpunktes: entweder geht er über in naturalistischen Positivismus und Skepsis, oder er sucht ein Kriterium und kehrt damit zum Prinzip der Identität zurück.[1]) — Die innere Antinomie des Schuldbewußtseins führt zu dem Versuch, Sünde ohne Reue zu statuieren. Die einzelne Sünde wird als Widerspruch gegen Gott gewertet, aber der Unwert der ganzen Persönlichkeit zugunsten der erworbenen Gerechtigkeit geleugnet. Es entsteht der Standpunkt des bürgerlichen Pharisäismus.[2]) Das Resultat ist entweder eine Beschränkung der sittlichen Beurteilung auf bestimmte grobe Sünden, d. h. aber eine Aufhebung des sittlichen Standpunktes zugunsten des rechtlichen, oder eine tiefere Erfassung des Wesens der Sünde und damit eine Rückkehr zu der ursprünglichen Stellungnahme.

---

natürliche Lebensbejahung zu stark ist, um jene extremen Erlebnisse aufkommen zu lassen. Dann wird das religiöse Bewußtsein, weil es sich weder negativ durchsetzen noch positiv begründen konnte, allmählich zerrieben: eine der häufigsten Ursachen praktischer Irreligiosität.

[1]) Das Kriterium etwa im richtigen Wahrnehmen sehen zu wollen, ist nur ein Zurückschieben des Problems, da das richtige Wahrnehmen selbst ein Problem ist, zu dessen Lösung z. B. Malebranche gezwungen wurde, die Identität von individuellem Geist und geistiger Substanz oder Gott (Ort der Geisterwelt) zu behaupten.

[2]) Der historische Pharisäismus ist bedeutend komplizierter, obgleich natürlich die Verwandtschaft mit dem hier Charakterisierten unverkennbar ist. Aber die größere religiöse Energie, wie auch die Eigenart des Gesetzes machten eine Identifizierung von göttlichem Willen und bürgerlicher Unbescholtenheit unmöglich.

II. Bei Kant.

1. In der Kritik der reinen Vernunft: „Bewußtsein überhaupt“ und „Ding an sich“.

Hume hatte bestritten, daß eine logische Nötigung vorliege, den Kausalitätsgedanken auf die Dinge anzuwenden; den Substanzbegriff hatte schon Locke aufgelöst. Die Identität von Bewußtseinsfunktion und wirklichem Geschehen war aufgegeben und damit der Wahrheitsgedanke gefallen. Hier setzte Kant ein: Seine „Kritik der reinen Vernunft“ ist ein Kampf für Identität und Wahrheit gegen Positivismus und Skepsis. Er gab Hume seine Voraussetzung zu, bestritt ihm aber das Recht, von der erkennbaren, durch die Bewußtseinsfunktionen gestalteten Welt eine „objektive“ der Dinge zu unterscheiden. Er gab zu, daß die Identität niemals zu erweisen ist, wenn Subjekt und Objekt von vornherein auseinander gerissen sind. Aber er bestritt das Recht zu dieser Trennung: In den Vernunftfunktionen Raum, Zeit, Kategorien ist die Vernunft bei sich; aber indem sie bei sich ist, ist sie zugleich bei den Dingen; denn diese sind nirgends anders als in der von den Bewußtseinsfunktionen geformten Erscheinungswelt. Damit ist das letzte Dogma, das Hume hatte stehen lassen, und auf das er seinen Positivismus gründete, die ursprüngliche Kluft zwischen Subjekt und Objekt, weggeräumt, der Wahrheitsgedanke fester als zuvor begründet.[1]) Die antike Form des Identitätsprinzips

[1]) Schlatter sagt Seite 113: „Kant gibt den Wahrheitsgedanken auf, insofern derselbe die Übereinstimmung des von uns hergestellten Denkgebildes mit seinem Objekt verlangt.“ Dieser Satz ist nur möglich infolge der Zweideutigkeit der Worte Denkgebilde und Objekt. Bedeutet Denkgebilde das Weltbild irgend eines Philosophen, so ist es selbstverständlich nur wahr, wenn es mit dem Objekt übereinstimmt, d. h. notwendig und allgemeingültig ist. Bedeutet Denkgebilde die von den Vernunftsfunktionen geformte Erscheinungswelt, die allen vernünftigen Wesen gemeinsam ist, so ist nach der kantischen These eben dieses Denkgebilde das Objekt der Erkenntnis. Aber Schlatter braucht das Wort Objekt in dem dogmatistischen vorkritischen Sinn und beweist, was er voraussetzt. Aber gerade

kommt bei Kant zum Ausdruck in dem Begriff der Synthesis. Das Bewußtsein ist nichts anderes als ein Akt der Synthesis des Mannigfaltigen, und alle Funktionsweisen des Verstandes sind Formen der Zusammenfassung des Mannigfaltigen in der Einheit des Bewußtseins. Die Einheit ohne Vielheit ist leer. Die Vielheit ohne Einheit blind. Beide haben nur Realität im Akt der Synthesis. Wahrheit ist Identität durch Synthesis. — Subjekt und Objekt, Einheit und Mannigfaltigkeit sind demnach korrespondierende Begriffspaare: Subjektivität ist die Verknüpfung der Mannigfaltigkeit zur Einheit des Bewußtseins, und Objektivität ist die in der Einheit des Bewußtseins gesetzte Mannigfaltigkeit. Wahrheit ist Identität der Mannigfaltigkeit des Objekts in der Einheit des Subjekts. Wahrheit ist Identität von Subjekt und Objekt.

Der Gegenstoß gegen das Identitätsprinzip liegt bei Kant in seiner Lehre vom „Ding an sich". Das Ding an sich ist ein Grenzbegriff: Er begrenzt die Identität von Subjekt und Objekt, von Einheit und Mannigfaltigkeit. Nicht alles Objektive ist zur Innerlichkeit des Subjekts gebracht. Nicht alles Mannigfaltige ist begriffen in der Einheit der Synthesis. Es ist keine absolute, vollendete Synthese gegeben, sondern nur einzelne Akte synthetischer Bewußtseinshandlungen. Die Wahrheit lebt im Aktus der Synthesis; aber eben das ist ihre Relativität; denn wäre sie vollkommen, so bedürfte es keiner Aktualität mehr. Das „Ding an sich" ist das hypostasierte Irrationale. Wie kommt aber die Vernunft zu dieser Begrenzung? In welchem Verhältnis steht das „Ding an sich" zur Erscheinungswelt? Die Kategorie der Kausalität ist nicht anwendbar,

---

das Recht dieser Voraussetzung ist das Problem. — Im übrigen ist die gegebene Kantauffassung die idealistische, nicht die neukantische. Da Schelling selbstverständlich die erste teilt, und es nur darauf ankam, die Art seiner Abhängigkeit von Kant darzustellen, so bedarf obige Darstellung keiner weiteren Begründung.

wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem sie für die Erscheinungswelt gilt. Gibt es einen anderen Sinn für sie? — Hier liegt ein Hauptherd der irrationalistischen Momente in der Entwicklung des Idealismus.

Aus dem Prinzip der Identität heraus ist nun die Kritik der Gottesbeweise zu würdigen. Im ontologischen Beweis sind beide Hauptformen des Identitätsbegriffs verflochten. Je höher der Begriff, desto größer die Vollkommenheit. Das allervollkommenste Wesen ist das allerrealste; denn alle Mannigfaltigkeit ist in ihm beschlossen. Daß aber dieser, dem antiken Denken selbstverständliche Schluß problematisch wurde, ist die Folge der neuen Antithese von Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Das kam den vorkantischen Ontologen nicht zum Bewußtsein, und sie lösten das Problem mit Wendungen, die für die neue Fragestellung unzureichend sind. Die Gewißheit eines für unsere Innerlichkeit jenseitigen Wesens läßt sich nicht erreichen. Das Subjekt kann nicht aus sich heraus und das Objekt kann nicht an das Subjekt heran. Von der Idee zur Existenz gibt es keinen Weg. Die Existenz ist das „Andere". Nur in der Idee ist die Vernunft bei sich, ist die Identität gewahrt, nur bis zur Idee führt der ontologische Beweis.[1]) — Die Unterscheidung von Idee und Existenz, die Kant in seiner Kritik des ontologischen Beweises anbahnt, ist eine der folgenreichsten und für unser Problem wichtigsten Vorgänge innerhalb der philosophischen Entwicklung.

---

[1]) In dieser Form ist der ontologische Beweis wieder aufgenommen von Hegel; vgl. darüber Strauß, Glaubenslehre I, 399: „So ist unser Begriff vom absoluten Wesen, wenn er wirklich Begriff des absoluten Wesens und nicht von sonst etwas ist, dieses Wesen selbst. Freilich ist in diesem Begriff das absolute Wesen nicht erschöpft, da es nicht nur Wesen und Begriff, sondern auch Existenz ist. . . Nur insofern also ist Hegeln das ontologische Argument beweisend, als ihm das Sein Gottes, das er beweisen will, kein anderes ist, als die Gottesidee, von der das Argument ausgeht."

Das kosmologische Argument schließt vom Bedingten auf das Unbedingte. Nun ist der Ausdruck der Bedingtheit der Einzeldinge das Kausalgesetz; also ist es unmöglich, mittelst der Kausalität über das Bedingte hinauszukommen. „Über die Reihe der einzelnen Ursachen ist nur dann hinauszugelangen möglich, wenn man über das Kausalitätsverhältnis selbst als eine Kategorie der Endlichkeit hinausgeht" (Strauß I, 382).[1]) Solange das Unbedingte jenseits des Bedingten steht, ist es selbst ein Einzelnes und insofern Bedingtes: sein Charakter als Unbedingtes bleibt nur gewahrt, wenn es in Identität mit dem Bedingten gedacht wird. „Das kosmologische Argument beweist ein notwendiges Wesen, aber kein außerweltliches, sondern ein ewiges Grundwesen der Welt" (Strauß ebenda). Das Unbedingte ist nicht Kausalität, sondern Substanz. Aber Substanz nicht im vorkritischen, spinozistischen Sinn, sondern in der durch die Kritik des Substanzbegriffes notwendig gemachten Form, daß die Substanz Subjekt, Geistigkeit, Vernünftigkeit ist. Auf diese Weise war man wieder bei dem Unbedingten, der Idee, wie beim ontologischen Beweis angekommen; aber von da zurück zur Existenz und dem Bedingten gibt es keinen Weg. Denn die „via causalitatis" ist ja versperrt. — Neben dem Schluß vom Bedingten auf das Unbedingte enthält der kosmologische Beweis den vom Zufälligen auf das Notwendige. Es existiert einzelnes, dessen Existenz wir auch wegdenken könnten, wenn aber etwas existiert, so muß auch etwas existieren, was wir uns nicht als nicht-seiend denken könnten.[2]) Aber selbst

[1]) Hier setzt die nachkantische Philosophie ein. Kant ist diesen Weg nicht mehr gegangen. Die Bedeutung seiner Kritik des kosmologischen Beweises besteht darin, daß er es für immer unmöglich gemacht hat, mit der Kausalität, d. h. ohne Anwendung des Identitätsprinzips von der Welt zu Gott zu gelangen.

[2]) Die beiden kosmologischen Schlüsse unterscheiden sich folgendermaßen: Der erste geht von der Tatsache aus, daß etwas existiert, das wegen seiner raumzeitlichen Beschränktheit nicht als das wahrhaft Seiende angesehen werden kann; er fragt darum nach dem wahrhaft Seienden.

das allervollkommenste Wesen müßte sich die Frage stellen: „Woher bin ich denn?“ („Krit. d. r. V.“ [Reklam] S. 482). Dies ist „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“. Es ist das reine Faktum, das aller Vernunft vorangeht: daß überhaupt etwas ist, bleibt irrational. Es gibt keine Notwendigkeit der Existenz. Die Frage, warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts, bleibt unbeantwortbar, Notwendigkeit ist allein in der Vernunft. Wenn sie vom Bedingten der Existenz aufsteigt zum Unbedingten, so endigt sie bei sich selbst. Will sie aber vom Zufälligen der Existenz aufsteigen zum notwendig Existierenden, so gerät sie ins Bodenlose und ist gezwungen, sich selbst aufzugeben. Auch der kosmologische Beweis gibt nur Gewißheit, solange die Vernunft bei sich selbst bleibt, die Identität gewahrt ist. Zur wirklichen Existenz kann die Vernunft von sich aus nicht dringen. Daher denn Kant auch mit Recht den kosmologischen Beweis schließlich auf den ontologischen zurückführt.

Eine eigenartige Stellung nimmt der physiko-theologische Beweis ein. Er leistet, was er leisten soll, nur in Kombination mit dem kosmologischen: nämlich die Behauptung eines intelligenten Weltschöpfers. Gegen diese Kombination richtet sich Kants Kritik. Für sich allein aber ist der Beweis unfähig, über die Natur hinauszuführen. — Dennoch behält er seine Bedeutung für die Naturbetrachtung. „Das einzelne organische Naturprodukt sowohl als die Natur im ganzen verhalten sich zum menschlichen Kunstprodukt gerade so, wie das Werk eines immanenten, von innen heraus die Materie gestaltenden Künstlers zu dem eines solchen, der von außen her mit dem

Der zweite Schluß geht von der Tatsache aus, daß etwas existiert, dessen Notwendigkeit die Vernunft nicht einsehen kann; es wird darum die Frage gestellt, ob etwas existiert, das nicht als nichtseiend gedacht werden kann. Die erste Frage richtet sich auf das Wesen des Seienden, die zweite auf den Grund des Seins.

gegebenen Stoffe schaltet" (Strauß I, 387), d. h. auch der Natur gegenüber ist der Wahrheitsgedanke anwendbar, auch in ihr ist Identität. In welchem Sinne, das zeigt die Kritik der Urteilskraft (s. u.). An dieser Stelle deutet Kant den Gedanken nur an (S. 491).

Kants Kritik der Gottesbeweise zeigt aufs klarste die Antinomie in seinem Wahrheitsgedanken. Soweit die Identität der Vernunft reicht, ist die Wahrheit; aber das einzelne, existierende ist als solches der Vernunft fremd. Was die Kritik der Gottesbeweise übrig gelassen hat, ist die absolute Idee, in der die Vernunft bei sich selbst ist. Hier wächst der neue, am Identitätsbegriff gebildete Gottesgedanke. Es ist das „Bewußtsein überhaupt". Kant hat es nicht Gott genannt, sein positiver Gottesgedanke ist nicht am Wahrheitsbegriff, sondern an dem sittlichen Problem erwachsen. Aber eine konsequente Durchführung des Identitätsbegriffes mußte in der kantischen Allgemeinvernunft ihr höchstes Prinzip finden. Schlatter nennt das „Bewußtsein überhaupt" eine Abstraktion und wundert sich, daß es von Kant als real behandelt wird. Das wäre berechtigt, wenn der Begriff durch Abstraktion aus den einzelnen vernünftigen Wesen entstanden wäre. Er ist aber vielmehr der Ausdruck für die unbedingte, überempirische und überindividuelle Geltung der Vernunfttätigkeiten. Gerade darauf beruht ja die Identität, daß das einzelne, empirische Subjekt in sich eine Vernunftnotwendigkeit findet, durch die es über alle Einzelheiten hinausgehoben ist. Das „Bewußtsein überhaupt" ist nicht ein quantitativer, sondern ein qualitativer Begriff. In jedem Individuum hat die Vernunft die Eigenschaft, überindividuell zu sein, es liegt im Wesen der Wahrheit, Geltung zu haben. Was aber Geltung hat, ist in sich selbst universell, auch wenn es nur in einem Individuum realisiert wäre.

2. In der Kritik der praktischen Vernunft: Moralische Weltordnung und radikales Böse.

In der Kritik der praktischen Vernunft kommt es für uns auf zwei Begriffe an: Autonomie und Freiheit. Im Prinzip der Autonomie liegt die Identität beschlossen, das Prinzip der Freiheit schafft die Möglichkeit des Widerspruchs. Doch ist Freiheit insofern der umfassendere Begriff, als auch die Autonomie unter ihm subsumiert werden kann; ist sie doch der Ausdruck für die Unabhängigkeit der Vernunft von materiellen außerhalb ihrer Selbstbestimmung liegenden Motiven. „Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d. h. transszendentalen Verstande" („Kr. d. pr. V." [Reclam] S. 34). Frei ist ein Wesen, das nur durch sich selbst bestimmt ist. Frei ist die praktische Vernunft, insofern sie kein Gesetz, als das ihres eigenen Wesens in sich aufnimmt. „Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen, praktischen Vernunft, d. h. der Freiheit" (S. 40). Dieser Freiheitsbegriff ist spinozistisch[1]): „Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner

[1]) Man pflegt gegenwärtig, besonders von neukantischer Seite aus, den nachkantischen Idealismus als Kombination von Kant und Spinoza abzulehnen. Dabei werden dann die spinozistischen Momente bei Kant durch antimetaphysische Exegese unwirksam gemacht. Ob dies jedoch historisch berechtigt ist, dürfte sehr zu bezweifeln sein. Kants Antithese richtet sich nicht gegen Spinoza, sondern gegen die Wolffianer und damit zum Teil gegen Leibniz. Und zwar gerade auf Grund dessen, was Wolff von Spinoza unterscheidet, nämlich der mangelhaften Durchführung des Identitätsprinzips. Dadurch wird eine ursprüngliche Verwandtschaft von Kant und Spinoza von vornherein wahrscheinlich. Deutlich zeigt sich dieselbe bei der Behandlung des kosmologischen Problems (s. o. S. 27) und bei der Lehre von der Autonomie. Während aber Spinoza die Autonomie (materiale Freiheit) nur negativ bestimmt als Unabhängigkeit von äußeren Bedingungen, faßt sie Kant zugleich positiv als tätige Selbstbestimmung. Hier liegt der wahre Unterschied zwischen beiden, und darum

Natur und von niemand gezwungen" (Spinoza „Ethik" [Reclam] S. 44). Ich nenne ihn material, insofern er die vollkommene Identität des Wesens mit sich selbst aussagt, und im Gegensatz zu dem formalen Freiheitsbegriff, der die Möglichkeit, auch anders sein zu können, ausdrückt.[1]) Autonomie oder materiale Freiheit oder Identität stehen im Gegensatz zur formalen Freiheit, dem Möglichkeitsgrund des Widerspruchs.

Kant verlegt die formale Freiheit in die Transszendenz: dort hat sich der Mensch für oder gegen die Vernunft entschieden. So ist das böse Gewissen und die Reue über längst vergangene und überwundene Sünden zu erklären (S. 119). In der Religionsphilosophie behauptet er im Zusammenhang der Lehre vom radikalen Bösen eine Entscheidung aller Menschen gegen die Vernunft: die schärfste Formulierung des Prinzips des Widerspruchs. — Dadurch entsteht nun ein Schema mit Begriffsdreiheiten: Auf der einen Seite die mit sich selbst identische Vernunft, auf der andern das Irrationale, der Widerspruch, zwischen beiden aber das Gebiet der sinnlichen, materialen Beweggründe des Willens, die an und für sich indifferent sind, aber Sünde begründen, sobald sie mit der Vernunft in Widerspruch geraten und die Identität stören. Das ist das Wesen der formalen Freiheit, daß sie das normale Verhältnis von Vernunft und Natur umkehren und die Natur, das Begehrungsvermögen, zum herrschenden machen kann. Position — Negation — Gegenposition: das ist die Begriffsentwicklung unter Einfluß der ethischen Kategorien. Das Prinzip der

---

auch zwischen vorkantischer Metaphysik und nachkantischem Idealismus: Was vor Kant ruhende Substanz war, ist bei ihm und nach ihm tätiges Ich. Spinozas Substanz und Kants Autonomie verhalten sich wie Freiheit des Seins und Freiheit der Tat, wie Selbstsein und Selbstsetzen.

[1]) So auch Julius Müller (Lehre von der Sünde 6. Aufl. II, 38 f.): „Der Ausgangspunkt also ist eine Freiheit, die noch nicht innere Notwendigkeit ist, sondern Möglichkeit eines anderen, das Ziel die mit der Notwendigkeit identische Freiheit;" und in diesem Zusammenhang die Begriffe „formale und materiale Freiheit" in unserm Sinn.

Identität ist dadurch aufs schwerste gefährdet: denn wenn im empirischen Menschen das radikale Böse, d. h. der Widerspruch gegen die Vernunft herrscht, so ist nicht zu ersehen, wie es in ihm zur Identität kommen kann. „Er kann . . . nicht in einigen Stücken sittlich gut, in anderen zugleich böse sein" (Religion 2c., Reclam S. 23). Hier lag ein Problem, an dem im Stoß und Gegenstoß die folgende Entwicklung gearbeitet hat.

Die Folgen der Zerstörung des Identitätsprinzips zeigen sich schnell an der Art, wie in der „Kritik der praktischen Vernunft" der Gottesgedanke gewonnen wird. Basis der Beweisführung ist die Differenz zwischen den beiden, im Begriff des höchsten Gutes enthaltenen Momenten, Sittlichkeit und Glückseligkeit. Nun ist es vernunftgemäß, das höchste Gut zu bejahen und zu erstreben. Daraus aber folgt die subjektive Notwendigkeit, „das ist das Bedürfnis", das Dasein „eines höchsten ursprünglichen Gutes", Gottes anzunehmen. Aber diese Annahme ist nicht Pflicht, „denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen" (Kr. d. r. V. S. 151). „Eines Dinges," denn der Gott, von dem hier die Rede ist, bleibt im Verhältnis zum denkenden Subjekt ein Objekt, ein Ding, auch wenn ihm Denken und Wollen zugeschrieben wird (S. 150). Und in der Vernunft liegt niemals die Notwendigkeit, über sich selbst hinauszugehen. Die Bejahung des Gottesgedankens geschieht ohne Nötigung durch die Wahrheit. Darum fehlt diesem Gott gegenüber die Gewißheit. Im Grunde ist der moralische Gottesbeweis, den Kant versucht hat, eine Kritik jedes Beweises, der aus moralischen Gründen die Existenz eines von der Vernunft unterschiedenen Gottes aufzeigen will. Gewißheit ist nur, wo die Vernunft bei sich selbst ist, in ihrer autonomen Gesetzgebung. Wurde an diesem Punkt konsequent weiter gedacht, so mußte ein neuer Gottesbeweis entstehen, freilich ein solcher, bei dem die Basis des Beweises und das zu Beweisende identisch sind, gerade wie beim

ontologischen. Zugleich aber mußte die Lehre von der wesentlichen Unvernunft des Menschen fallen (Fichte).

Mit der Identität hört nun auch die Realität des religiösen Verhältnisses auf. „Die Religion beruht auf der Vorstellung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote," Wahrheit kommt allein dem sittlichen Gesetze zu; die Vorstellung, daß es göttliche Gebote seien, ist ein Bedürfnis, an dessen Erfüllung die Sittlichkeit jedoch nicht unbedingt geknüpft ist. Unter allen Umständen aber ist eine direkte Gemeinschaft mit Gott unmöglich. An drei Punkten tritt das in Kants „Religion innerhalb 2c." besonders kraß hervor: Der alt- und neutestamentliche Geistbegriff verschwindet völlig; an seine Stelle tritt der blasse Gedanke, daß Gott Geist ist, „sofern er sein Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung des Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist" (S. 100).[1]) „Das Beten als ein innerer, förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn" (S. 212). Als Wunsch aufgefaßt, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen, „kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenngleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als

[1]) Mit Recht sieht Schäder (Theozentrische Theologie I, 27) in der Vernachlässigung der Lehre vom Geist ein Charakteristikum der von Kant abhängigen Theologie. Seine, sowie Lütgerts (Gottes Sohn und Gottes Geist, S. 4) Forderung der Behandlung des Geistproblems bedeutet eine Rückkehr zum Identitätsprinzip und zur Mystik. Das zeigt sich auch ganz deutlich an den Ausführungen der Genannten über die Mystik. Geist ist die „Macht lebendiger Selbstvergegenwärtigung" (Schäder S. 27), „das sachgemäße Bekenntnis zum Geiste entscheidet gegen Kant und gegen den Neukantianismus" (S. 146) und damit auch gegen „die Antimystik Ritschls" (S. 144), durch die „Gott in einer sehr nachdrücklichen Entfernung von uns gehalten wird" (S. 150). Lütgert: „Geist ist Erkenntnis, und Gotteserkenntnis ist Geist Gottes" (S. 81). Der Geist wirkt eine Erkenntnis Gottes, „die aus dem Geist Gottes, d. h. von Gott selber stammt" (S. 78). Viel schärfer kann das Prinzip der Identität nicht ausgesprochen werden.

völlig gewiß beteuern zu können" (ebenda). Es ist eine Anmaßung, die Existenz Gottes als völlig gewiß zu beteuern; das Gebet ist ein Wunsch, den der Beter an sich selbst richtet.[1]) Die Abhandlung schließt mit dem Hinweis, „daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten". Damit ist der Religion das eigentlich Religiöse geraubt, die Paradoxie des Glaubens. Die „Religion innerhalb" ꝛc. ist im Grunde ein fortgehender Beweis, daß ohne Identitätsprinzip sämtliche Wirklichkeiten des religiösen Lebens unverstanden bleiben.

Betrachten wir die Situation in der „Kritik der praktischen Vernunft" und „der Religion innerhalb ꝛc.", so wird deutlich, daß sich Kant durch die kritische Anwendung des Identitätsprinzips die Möglichkeit genommen hatte, auf irgend eine Weise die Gewißheit eines Gottes zu begründen, wie ihn die rationale Theologie erschließen wollte. Die rationalen Beweise hatte er selbst zerstört; was aber dadurch mit Recht aufgegeben war, konnte der moralische Beweis nur mit Unrecht zu ersetzen suchen, denn er führt, wenn er völlig frei von Einwirkungen theoretischer Art durchgedacht wird, nicht weiter als bis zur Selbstgewißheit der praktischen Vernunft, in einer moralischen Weltordnung begründet zu sein (Fichte); „. . . wobei die Vorstellung eines persönlichen Handhabers derselben als eine Entäußerung des Moralgesetzes in uns, als Übertragung eines Subjektiven in uns auf ein Wesen außer uns erscheint" (Strauß I S. 392).

[1]) Vgl. dazu Lütgert (S. 78): „Unsere Gotteserkenntnis erhebt sich . . . nicht über die Vermutung. Sie ist Ahnung, blaß und matt und daher ohne Kraft." „Das Ja und Nein halten sich die Wage . . . der Sieg des Ja über das Nein ist das Merkmal des Geistes" (S. 79). Und: „Wer beten kann, hat Geist" (S. 81). Denn „Gebet ist Gemeinschaft mit Gott" (ebenda). — Charakteristisch daneben Herrmann („Verkehr ꝛc." 1. Aufl. S. 150): „Gebet ist der Glaube selbst als die stete Richtung des Herzens auf Gott" und Gebet ist „eine Anwendung des Glaubens auf den bestimmten Moment" (S. 154). — Dort eine Lehre vom Gebet, die durch „Identität", hier eine solche, die durch „Gegensatz" bestimmt ist.

3. In der Kritik der Urteilskraft: Organisches und Anorganisches.

Der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, der innerhalb der Kritik der praktischen Vernunft als Gegensatz von Neigung und Pflicht wiederkehrt, veranlaßte Kant zu einer Synthese von großer Tragweite. Das Prinzip der Identität gewinnt in der Kritik der Urteilskraft einen überraschenden Sieg. Schon im Begriff der Urteilskraft als Vermögen der Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine zeigt sich der (antike) Identitätsbegriff. Die Durchführung ergibt dann eine doppelte Fassung des Prinzips je nach dem Überwiegen des einen der beiden Faktoren Notwendigkeit und Freiheit. Unter dem „Exponenten" der Notwendigkeit steht die teleologische Urteilskraft. Zwar begründet ihre Anwendung auf die Natur keine objektive Naturerkenntnis, sondern ist eine Betrachtungsweise von nur subjektiver Notwendigkeit; die Naturforschung hat es mit der Kausalität zu tun; der Zweckbegriff darf nirgends die Kausalreihe ersetzen. Aber er muß in dem kausal bestimmten Naturprozeß als realisiert angesehen werden, sowohl im einzelnen Organismus, als auch im Gesamtbestehen der Natur. Der Zweck der Natur aber ist Realisierung des Sittengesetzes.[1]) Die absolute Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine ist das Werk des intuitiven Verstandes, der mit den allgemeinen Regeln zugleich die besonderen Inhalte und mit dem höchsten Zweck zugleich alle untergeordneten Zwecke und Mittel schafft und schaut.

Dem entspricht nun durchaus die Identität von Notwendigkeit und Freiheit unter dem „Exponenten" der Freiheit, die ästhetische Urteilskraft. Sie richtet sich auf die Harmonie

---

[1]) Um die volle Bedeutung dieser Gedanken zu würdigen, ist daran zu denken, daß Natur das Dasein der Dinge bedeutet, sofern sie nach Gesetzen bestimmt sind, daß also auch jedes menschliche Tun, insofern es der Erscheinungswelt (auch der psychischen) angehört, Natur ist.

der allgemeinen Verstandesregeln und des Sinnlich-Einzelnen, und findet in dieser Identität das Prinzip der Schönheit. Und diese Synthese ist kein Willkürakt. Ist sie auch nicht demonstrierbar, so kann sie doch mitgeteilt werden; denn sie ist eine apriorische Funktion des menschlichen Geistes und wurzelt in einem „Gemeinsinn", einem übersinnlichen Substrat des individuellen Geisteslebens, im „Bewußtsein überhaupt". — Ist das Schöne Identität des Allgemeinen mit dem Besonderen, so ist die Produktion des Schönen, die Kunst, Identität von Freiheit und Notwendigkeit. Die Freiheit für sich richtet sich auf den abstrakten Zweck; sie hat Platz im technischen und ethischen Handeln. Die Notwendigkeit für sich schafft die zwecklose Mannigfaltigkeit der Kausalreihe. Das Genie tut auf dem Boden der Freiheit dasselbe, was die Natur auf dem Boden der Notwendigkeit tut: es produziert mit Freiheit das Notwendige und mit Notwendigkeit das Freie. In ihm kommt der intuitive Verstand zum Durchbruch.

In diesen Formulierungen hat das Prinzip der Identität seinen sachlich und geschichtlich wirksamsten Ausdruck gefunden. Bei Kant liegt das noch verborgen unter der schematischen und vielfach hypothetischen Darstellungsweise. Das Material lag bereit, aber die systematische Zusammenfassung fehlte; erst durch diese konnte deutlich werden, von welcher Tragweite die Synthese der Urteilskraft war.

Eine gewisse Antinomie ist freilich auch hier zu beobachten: Neben dem Schönen steht das Erhabene. Dessen Wesen beruht aber auf der überwältigenden, niederdrückenden Macht des Gegenstandes. Es findet ein sinnliches Unterliegen mit dem entsprechenden Unlustgefühl statt und erst in der Überwindung des mathematisch oder dynamisch Erhabenen durch die theoretische resp. praktische Vernunft kommt das Lustgefühl zum Durchbruch. Da das Erhabene im kantischen Sinne einen Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft voraussetzt, so

kommt an dieser Stelle das Prinzip des Gegensatzes in der Kritik der Urteilskraft zum Vorschein.[1])

Ein ähnliches Verhältnis findet statt zwischen Organischem und Anorganischem. Dem Schönen, der unmittelbaren Identität entspricht das Organische. Das Erhabene hat zum Stoff das Anorganische. Woher aber das Anorganische, wenn die gesamte Erscheinungswelt teleologisch sein soll? Ist es wirklich möglich, die Natur als Gesamtorganismus zu begreifen?[2]) — Das „Ding an sich", das radikale Böse, das Anorganische: das waren die drei Begriffe, die in der ersten Hälfte der idealistischen Bewegung verbannt, sich in der zweiten mit um so größerer Gewalt Bahn brachen und das System der Vernunftidentität auflösten.

[1]) Die religiöse Bedeutung des Erhabenen liegt vor allem in seinem Einfluß auf die Gestaltung des Gottesgedankens. Der Gott des Alten Testaments ist in erster Linie der Erhabene, die Neuplatoniker dagegen stellen das göttliche Universum unter den Gesichtspunkt des Schönen. Die Ästhetik der Psalmen und Hiobs unterscheidet sich von der Plotins und Brunos wie Erhabenheit und Schönheit. — Damit hängt weiter die Anwendung des Machtgedankens auf Gott zusammen. Wo Gott auf Grund der Identität in Vernunftnotwendigkeiten irgend welcher Art eingeschlossen wird, erleidet der Machtgedanke Einbuße. Erst in dem, was höher ist als alle Vernunft, in dem „absolut Erstaunenswerten" (Schelling) beweist Gott seine Erhabenheit und Macht. Auf diesem irrationalen Machtgedanken beruht die erhabene Wirkung der echt protestantischen Choralpoesie, dieses unvergleichlich kraftvollen Bollwerks gegen sentimentale Liebesmystik und pietistischen Kult des „schönen" Jesus. Der persönliche Gott ist für sie niemals der Schöne, sondern der Erhabene.

[2]) Über die religiöse Bedeutung des Anorganischen ist folgendes zu bemerken: Das Anorganische wird entweder aufgefaßt als das noch Unorganisierte, zu Organisierende; dann tritt es unter den Gesichtspunkt des Erhabenen und begründet dessen religiöse Wirkung oder es wird aufgefaßt als das Desorganisierte und tritt dann unter den Gesichtspunkt des Häßlichen. In höchster Steigerung ist dies beim Tode der höheren Organismen der Fall. Während das Anorganische, als Unorganisiertes aufgefaßt, wenigstens die Möglichkeit der Organisation in sich schließt, bedeutet es als Desorganisiertes einen totalen Widerspruch gegen das Prinzip der Organisation und damit der Identität. An der irrationalen Tatsache des Todes pflegen darum auch die ästhetischen Weltanschauungen zu zerbrechen. Auf den Gottesgedanken übertragen worden ist das Häßliche von dem modernen Pessimismus, dessen Gott, wie Schlatter richtig bemerkt, diabolische Züge trägt.

Zweiter Teil.

Die Durchführung der Mystik in Schellings erster Periode.

I. Die Willensmystik.

1. Absolute und aktuelle Identität.

Schellings erste Schriften sind Versuche, Fichtes Philosophie von verschiedenen Seiten her zu beleuchten und den Kantianern gegenüber zu verteidigen. Dementsprechend ist der Standpunkt im wesentlichen derjenige der „Wissenschaftslehre“, wenn auch, je länger je mehr, neue Ansätze hervortreten. Das betrifft zunächst die prinzipielle Weiterführung des Kritizismus durch den Freiheitsbegriff. „Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Prinzipien alles Wissens darzustellen“ (Sämtliche Werke Abteilung I, Band I, Seite 152),[1]) so kündigt Schelling seine Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ an (I, 149) und verspricht eine Philosophie, „die als ihr erstes Prinzip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Sein nach überhaupt kein Objekt sei“ (I, 157). Das Unbedingte, „der letzte Grund aller Realität nämlich, ist

[1]) Die Bände I—X, welche zur ersten Abteilung gehören, sind hier ohne Bezeichnung der Abteilung zitiert. Die Bände I—IV der zweiten Abteilung immer durch Voranstellung der Abteilungsbezeichnung 2.

ein Etwas, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Sein denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bei dem das Prinzip des Seins und Denkens zusammenfällt" (I, 163). Darum darf es weder in der Sphäre des Objektiven liegen, noch in der des Subjektiven, insofern beide durch ihren Gegensatz bedingt sind. „Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich aus" (I, 176). „Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts weiter bedingt sein . . . Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist Freiheit" (I, 177).

Diese Sätze bedeuten eine konsequente, von allem Empirismus gereinigte Durchführung des Identitätsprinzips. Im Vergleich mit Kant ist zunächst festzustellen, daß die Kritik der Urteilskraft für die Fassung des Prinzips bedeutungslos geblieben ist. Die Identität ist durchaus orientiert an dem materialen Freiheitsbegriff der praktischen Vernunft: Freiheit gleich Autonomie. Die reine Selbstsetzung der Vernunft ist ihre Freiheit. — Dasselbe Prinzip begründet auch die theoretische Vernunft: der Akt der Synthesis ist, absolut betrachtet, identisch mit dem Akt der Autonomie. Das „Bewußtsein überhaupt" ist theoretisch die absolute Synthesis, praktisch die absolute Autonomie. Damit war die vollkommene Identität an den Anfang des Systems gestellt, der Wahrheitsgedanke total bejaht. Daraus folgte die Notwendigkeit, daß die Lehre vom radikalen Bösen wegfiel, und das „Ding an sich" kritisch zersetzt wurde. Aller Gehalt, alle Realität ist in das absolute Ich gesetzt. Was jenseits des Ich liegt, hat keine Realität, wie das „Ding an sich" bei Kant, sondern ist Nicht-Ich, Negation, Gehaltlosigkeit. Die absolute Freiheit der Vernunft ist durch keinen Gegenwillen beschränkt, der Wille will sich selbst und darin hat er seine Identität und Vollkommenheit.

Aber der Ausgangspunkt, die praktische Vernunft, Wille und Tat brachten auch in dieses System ein starkes Moment der Differenz. Schelling argumentiert folgendermaßen: Der Dogmatismus, der ein absolutes Objekt voraussetzt, ist durch die „Theorie der synthetischen Urteile" zu besiegen; denn danach ist das Objekt als solches nur unter der Bedingung des Subjekts. Aber Synthesis ist nur unter zwei Voraussetzungen denkbar: „1. Daß ihr eine absolute Einheit vorangehe, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein widerstrebendes, eine Vielheit gegeben ist, zur empirischen Einheit wird" (I, 296). „2. ist keine Synthesis anders, als unter der Voraussetzung, daß sie sich selbst wieder in einer absoluten Thesis endige, denkbar: der Zweck aller Synthesis ist Thesis." Sobald die kritische Philosophie aber, wie es notwendig ist, die absolute Thesis setzt, steht sie mit dem Dogmatismus auf gleicher Stufe (I, 297): sie setzt ein Unbedingtes, wodurch Subjekt und Objekt als solche aufgehoben werden. „Bedingung der Synthesis aber ist Widerstreit überhaupt und zwar bestimmt der Widerstreit von Subjekt und Objekt" (I, 298). Offenbar heißt Synthesis hier: Aktuelle Synthesis. Die absolute, vollendete nennt Schelling Thesis; und er sieht in der Erhaltung der Aktualität die Rettung des Kritizismus. Warum? Schelling antwortet: Stellt man das Absolute als realisiert, als existierend dar, so wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wissens und hört eben damit auf, Objekt der Freiheit zu sein. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subjekt zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Objekt identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben (I, 331).[1]) Dieser Schrecken der Schwärmerei,

[1]) Diese Ausführung ist deshalb besonders charakteristisch, weil durchaus nicht einzusehen ist, warum es dem Prinzip widerstreben soll, daß das endliche Subjekt sich selbst vernichtet. Für Schelling ist offenbar Freiheit zugleich aktuelle Freiheit, d. h. sein materialer Freiheitsbegriff (Selbstsetzung) ist mit einem Moment des formalen Freiheitsbegriffs be-

d. h. der Mystik ist die Selbstvernichtung. „Wunderbar ziehen sich diese Ideen durch alle Schwärmereien der verschiedensten Zeiten und Völker hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuelle Anschauung für objektiv nimmt, unterscheidet sich von allen Träumereien der Kabbalisten, der Bramanen, der chinesischen Philosophen, sowie der neuen Mystiker durch nichts als die äußere Form, im Prinzip sind sie alle einig" (I, 326). Und dieses Prinzip ist dadurch charakterisiert, daß wir „aus der intellektuellen Anschauung, wie aus dem Zustande des Todes" erwachen. Dieser scharfe Protest gegen das „Verschmelzungsgefühl" am Anfang der spekulativen Entwicklung des Kantianismus darf nicht übersehen werden. Er zeugt von der Macht der sittlichen Kategorien in dieser Philosophie.[1])

---

haftet (aktuelle, durch Überwindung eines Widerspruchs sich vollziehende Selbstsetzung). Dies war, systematisch betrachtet, inkonsequent; es wird darum auch nur durch ein ethisch-ästhetisches Postulat begründet, nämlich durch die Forderung, den Schrecken der Schwärmerei, d. h. der Selbstvernichtung zu entgehen. Schellings philosophische Entwicklung hatte ihr Ziel erreicht, als er bewußt und systematisch das durchführte, was er hier unbewußt voraussetzt. — So einheitlich und innerlich konsequent ist im Grunde seine Entwicklung.

[1]) Wenn Herrmann (Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. 7) schreibt: „Falls eine sittlich-indifferente Logik uns zwingt, den Gedanken des absoluten Geistes zu vollziehen, so ist die religiöse Verehrung dieses Geistes um nichts besser als irgend ein anderer Naturdienst", so trifft diese Voraussetzung nicht einmal für Plato und Spinoza, geschweige denn für die spekulativen Kantianer zu. Von Fichtescher Logik behaupten zu wollen, sie sei sittlich indifferent, ist absurd. Fichte hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß er die Bejahung des absoluten Ich von dem sittlich religiösen Charakter des Menschen abhängig machte, freilich nicht im Sinne eines Postulats, sondern auf Grund völliger Einheit von logischer und ethischer Notwendigkeit. — Und Hegel hat die ganze Gewalt seiner Antithese gegen eine Reflexions-Philosophie gewandt, die den Wahrheitsgedanken ohne sittliche Kategorien durchzuführen gedachte. Seine Logik ist in eminentem Sinne religiös und darum sind bei ihm die logischen Notwendigkeiten an und für sich religiöse.

2. Die moralische Weltordnung.

Die begriffliche Situation ist demnach folgende: Der Kritizismus kann sich allein durch das Prinzip der aktuellen Synthesis behaupten. Theoretisch liegt aber im Begriff der Synthesis als Voraussetzung und als Ziel die absolute Synthesis. Wird diese jedoch als vollendet gedacht, so entsteht ein neuer Dogmatismus, der die Selbständigkeit und Freiheit des Subjekts vernichtet. Aus dieser theoretischen Antinomie rettet nun das Postulat der praktischen Vernunft: das Unbedingte, auf das die theoretische Vernunft notwendig führt, muß „als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe" betrachtet werden. „Indem ich die Schranken meiner Welt erweitere, verengere ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Kausalität als solche für mich vernichtet. Ich wäre absolut;" würde aber dieses Ziel auch nur als erreichbar gedacht, so wäre die Schwärmerei da.[1]) Der Kritizismus „gebraucht also die Idee desselben nur praktisch, für die Bestimmung des moralischen Wesens". „Meine Bestimmung . . . nämlich ist: Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Tätigkeit. Sei! ist die höchste Forderung des Kritizismus" (I, 335).

[1]) Hier kommt der Widerspruch der Position offen zum Durchbruch: Entweder wird die dauernde Aktualität zum Ziel gemacht; dann ist das Aufhören der Aktualität selbstverständlich zielwidrig; oder es wird die Überwindung des die Aktualität bedingenden Widerspruchs zum Ziel gemacht; dann ist es notwendig, dieses Ziel als erreichbar zu setzen. Das letzte wollte Schelling aus Furcht vor der Schwärmerei nicht. Das erste widerspricht der Identität, da es einen ursprünglichen Dualismus voraussetzen würde. Es ist jedoch nach der beherrschenden Stellung, die für ihn das Identitätsprinzip hatte, von vornherein wahrscheinlich, daß die Furcht vor dem Dualismus stärker war, als die vor der Mystik und er sich für diese entscheiden würde: Auch hier eine klare Konsequenz der Entwicklung. — Im übrigen ist das besprochene Problem eschatologisch von hoher Bedeutung. Ist die oben gestellte Alternative richtig, so ergibt sich mit der Vollendungshoffnung notwendig die Erwartung eines mystischen Verhältnisses zu Gott. Die Basis des Widerspruchs mit Gott, nämlich das Beschränktsein durch das Nicht-Ich wäre ja aufgehoben.

Dadurch erfährt der moralische Gottesbeweis eine bedeutende Umgestaltung. Schelling wirft den Kantianern vor, daß sie unter Postulat der Existenz Gottes die Forderung verstehen, „zum Behuf des moralischen Fortschritts (also in praktischer Absicht) das Dasein Gottes theoretisch — (denn glauben, für wahr halten usw. ist doch offenbar ein Akt des theoretischen Vermögens) — anzunehmen und also objektiv vorauszusetzen" (I, 333). In diesem Falle wäre ein Doppeltes möglich: entweder man denkt sich das Sein Gottes nicht als das absolute Sein, sondern nur „als ein Dasein, das nicht durch sich selbst, sondern nur insofern absolut ist, als man über ihm kein höheres weiß". Dies der empirische Begriff von Gott, an den man sich klammerte, um den Greueln des Spinozismus zu entgehen (I, 309);[1]) oder, sobald man die Unwürdigkeit dieses Gedankens eingesehen hat, spricht man Gott wirkliche Absolutheit zu, vernichtet aber damit auf die Weise des Dogmatismus Freiheit und Tat. Es bleibt nur übrig, unter dem Postulat der Existenz Gottes die Forderung zu verstehen, „die Idee von Gott praktisch zu realisieren" (I, 333). Gott ist, wo das Ich durch Freiheit die Sphäre des Nicht-Ich beschränkt. In jedem Akt ichhafter, geistiger Art existiert Gott; aber eine von diesen Tathandlungen unabhängige Existenz kommt ihm nicht zu; absolut ist er allein in der Idee. Aber die Realisierung der Idee ist unendliche Aufgabe und darum in keinem Moment vollendet. Für das vorliegende Problem ergeben sich daraus folgende Sätze: 1. Die absolute Identität, subjektiv gesprochen die mystische Selbstvernichtung resp. Verabsolutierung findet allein in der Idee statt. 2. Realisiert wird die Identität nur in einzelnen, eingeschränkten Akten ichhafter Freiheit; 3. Idee und Realität verhalten sich wie geltende Ordnung und tat-

[1]) Diese Bemerkung trifft jede Theologie, die darauf verzichtet, den Gottesbegriff mit dem Begriff des Absoluten in notwendige Beziehung zu setzen.

sächliche Realisierung. Gott ist die moralische Weltordnung, die in den einzelnen Akten moralischen Handelns verwirklicht wird, ohne je in ihrer Totalität wirklich zu sein. Gott ist nicht, aber er soll in unendlichem Progressus zum Sein gebracht werden. — Diese Sätze enthalten die typische Form der Willensmystik; in den einzelnen sittlichen Willensakten wird die Identität mit Gott als unmittelbar gegeben betrachtet.[1]) Das Prinzip der Identität ist gewahrt, aber mit der bedeutenden Einschränkung, die in dem Wesen des aktuellen Willens liegt und die im Grunde der Ausdruck der inneren Antinomie in jeder Willensmystik ist.

3. Materiale und formale Freiheit.

Die Einschränkung, durch welche der Wille aus einem identischen zu einem aktuellen wird, geht aus vom Nicht-Ich. Dem absoluten Ich ist schlechthin entgegengesetzt das Nicht-Ich, dem absoluten Gehalt die absolute Gehaltlosigkeit, der absoluten Position die absolute Negation. Durch gegenseitige Einschränkung entsteht das aktuelle Bewußtsein, das auf diesen ursprünglichen Widerstreit gegründet ist.[2]) Es entsteht nun die Frage, unter welchen Bedingungen die Überwindung des Nicht-Ich geschieht, resp. unterlassen wird: das Problem der Sünde. Schelling untersucht zu diesem Zweck die Begriffe Freiheit und

[1]) Es muß hier scharf unterschieden werden zwischen Willenseinheit und Identität. Der erste Begriff bezeichnet die Gleichheit des Zieles von göttlichem und menschlichem Willen, der durch einen Akt des Gehorsams zustande gekommen ist. Identität drückt das Bewußtsein aus, daß der Akt sittlichen Wollens nicht nur ein gottgewollter, sondern auch ein wesentlich göttlicher ist, daß Gott in meinem Wollen will. Nicht nur das Ziel, sondern auch das Subjekt, die „Basis" des Wollens wird hier identisch gesetzt.

[2]) Warum die Sphäre des Negativen in reellen Gegensatz zu der Position tritt, ist nicht ersichtlich; denn wenn aller Gehalt in der Position liegt, so ist die absolute Gehaltlosigkeit unfähig, beschränkend zu wirken. Dies ist der Punkt, an dem sich Schellings erste und zweite Periode scheiden.

Willkür in ihrem Verhältnis zueinander und kommt zu folgenden Resultaten: „Der Wille, insofern er gesetzgebend, d. h. absolut ist, kann weder frei noch unfrei heißen, denn er drückt im Gesetze nur sich selbst aus" (I, 440): materiale Freiheit. „Der Freiheit aber werden wir uns nicht bewußt als durch Willkür, d. h. als durch die freie Wahl zwischen entgegengesetzten Maximen, die sich wechselseitig ausschließen und in einem und demselben Wollen zusammen nicht bestehen können" (I, 440). „Vom Standpunkt des Bewußtseins aus gesehen besteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz, jetzt das entgegengesetzte Prinzip in unsere Maxime aufnehmen" (I, 441): formale Freiheit. — Das Entscheidende dieser Lösung liegt in der Auffassung der formalen Freiheit als Erscheinung (d. h. als nur vom Standpunkt des Bewußtseins vorhanden), woraus folgt, daß der Begriff nicht gebraucht werden kann, „um damit das Übersinnliche in uns zu bestimmen oder zu definieren" (I, 439). Die Willkür ist nur die notwendige Form, in der wir uns der übersinnlichen Freiheit bewußt werden. Schelling wehrt sich jedoch dagegen, daß die Freiheit, insofern sie Erscheinung ist, als Schein betrachtet werde. Sie sei dies „so wenig, als die ganze Geschichte unseres Geschlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört . . ., sie (die Geschichte) beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der ersten willkürlichen Tat und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verschwindet" (I, 439). Aber dieser Satz zeigt gerade den Mangel der Lösung. Soll der Sündenfall die Geschichte der Endlichkeit eröffnen, so muß er seinen Grund im Unendlichen haben, d. h. er kann nicht zur Erscheinung gehören. Er ist darum gerade Fall, weil er die Identität und materiale Freiheit der absoluten Synthesis zerstört und die unendliche Reihe der endlichen Synthesen begründet. Er muß also doch eine Bestimmung des Übersinnlichen in uns sein. Aber gegen diesen Schluß wendet

sich Schelling mit folgendem Kantzitat: „Soviel können wir einsehen, daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze . . . zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligibles Wesen definiert werden könne, weil . . . die Freiheit nimmermehr darein gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen kann. Obgleich die Erfahrung oft genug beweise, daß es geschieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht beweisen können" (zitiert I, 443). Die Willkür ist unbegreiflich am vernünftigen Objekt; aber, fragt Schelling später, warum soll, absolut gesprochen, Vernunft sein und nicht Unvernunft? Gelöst war das Problem weder von Kant noch von Schelling in dieser Periode.

Das zeigt sich auch bei der Betrachtung der einzelnen Willkürakte innerhalb der Reihe. Sie stehen wie die gesamte Erscheinungswelt unter dem Gesetz der Kausalität und bezeichnen eine bestimmte Form der Willenskausalität. In jedem Akt, der nicht durch die Vernunft bestimmt ist, kommt der Abstand von dem sittlichen Ziel zum Ausdruck: die Schranke des Nicht-Ich ist an diesem Punkte noch nicht überwunden. Sünde ist ein „Noch-Nicht". Aber dieses Noch-Nicht ist notwendig; denn das Ich „soll sich seines Wollens als eines Absoluten bewußt werden"; und dies ist nicht möglich „ohne positiven Gegensatz zwischen den sinnlichen Antrieben, und dem, was der Wille als reiner Wille gebietet" (I, 436). Ist das „Noch-Nicht" der materialen Freiheit notwendig zu ihrer Selbstdarstellung und nicht begründet in einem irrationalen Akte formaler Freiheit, so ist die Sünde nicht mit Schuld verbunden. Dem Notwendigen „Noch-Nicht" gegenüber gibt es keine Reue. Das Verhältnis zu Gott ist entweder das der Identität, oder das der Negation, aber nie das des Widerspruchs. Die Momente der Negation werden überwunden durch Akte, in denen die Identität realisiert

wird. An Stelle der Bitte um Vergebung der Schuld tritt der neue sittliche Akt. Kant durfte von Reue sprechen, weil er die Aufnahme der sündlichen Maximen in die Transszendenz verlegte und sie damit der Kausalität enthob. Weil er aber in der Transszendenz keinen Ort fand, wo der Akt des radikalen Bösen sich vollziehen konnte (s. o. Schellings Kant-Zitat), ging dieser Gedanke verloren und mit ihm das Schuldbewußtsein.

Betrachten wir diesen Standpunkt im ganzen, so zeigt sich ein deutlicher Zusammenhang zwischen der Fassung des Identitätsprinzips und der mangelhaften Fassung des Sündenbegriffs. Zwar wird die Identität in der Idee vollendet gedacht; aber die Realisierung dieser Idee wird als unnormal, schwärmerisch hingestellt. Warum? Weil die aktuelle, sich durch Widerstand durchsetzende Freiheit als normal beurteilt wird. Wenn aber die Identität ursprünglich vollendet ist, so ist prinzipiell nicht ersichtlich, warum die Aktualität normal sein soll. Kommt doch nichts Neues durch sie zustande. Je schärfer die Identität gefaßt und alle Seiten des Lebens diesem Prinzip unterworfen wurden, desto schwieriger war jene Frage und desto dringender ihre Lösung. Die aber konnte dann nicht auf normalistischem Wege gefunden werden. Die Aktualität ist der absolut und umfassend gedachten Identität gegenüber unnormal; d. h. die radikale Durchführung des Identitätsprinzips führt durch sich selbst vor die Notwendigkeit einer totalen Bejahung des Schuldbegriffs. Diesen Weg hat Schelling jetzt beschritten und ohne Aufenthalt bis zum Ziele verfolgt.

II. Natur- und Kunstmystik.

a) Die religiöse Bedeutung der Naturphilosophie.

1. Die Existenz Gottes in der Natur.

Naturphilosophie ist Anwendung des Identitätsprinzips auf die Natur. In der Natur soll die Synthesis des Mannigfaltigen und die Einheit von Subjekt und Objekt ebenso realisiert sein wie im Ich: „Wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittlung eines dritten) zusammentreffe, sondern daß sie selbst ursprünglich und notwendig die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere, und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies tut. Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein" (II, 56). Dem Wahrheitsgedanken soll das ungeheure Gebiet der objektiven Welt eröffnet werden. Nicht nur im Ich vollzieht sich die aktuelle Synthesis, die lebendige Identität, sondern auch in den Naturvorgängen, deren höchstes Produkt das subjektive Ich ist. Auch in der Natur setzt sich das Unbedingte, die Freiheit, selbst: „Die Natur soll als unbedingt angesehen werden" (III, 12). Das ist aber nur möglich, wenn sie als „schlechthin tätig" betrachtet wird. „Wir kennen die Natur nur als tätig; denn philosophieren läßt sich über keinen Gegenstand, der nicht in Tätigkeit zu versetzen ist." „Über die Natur philosophieren, heißt die Natur schaffen" (III, 13). In das innere Triebwerk der Natur stellt sich der Philosoph und erlebt es mit; es ist ihm nichts Fremdes; denn die Tätigkeit der Natur ist nichts anderes als die seines eigenen Geistes.

Die religiöse Bedeutung dieser Erweiterung des Gebiets der Identität und damit der Wahrheit liegt in erster Linie darin, daß nun die objektive Wirklichkeit keinen Widerspruch zum Gottesgedanken bildet, sondern ihn aufs kraftvollste bejaht.

Natur ist nicht Inbegriff der Gehaltlosigkeit, Nicht-Ich, zu dem das Ich in ausschließlichem Gegensatz steht, sondern im Tiefsten nichts anderes, als Geist und Wille, schöpferische Identität. Die absolute Synthesis wird realisiert auch im Naturprozeß, in der lebendigen Produktivität, die allem Naturprodukt zugrunde liegt, in der Natur als Subjekt (natura naturans).[1] Nur eine täuschende Abstraktion hat Geist und Natur getrennt, um das schöpferische, tätige Prinzip jenseits der Natur zu suchen. „Man zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald man die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Übergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen läßt (III, 45). Am Organismus erwuchs zuerst dem Menschen die Ahnung der Identität: „Hier trat es zuerst aus seinem heiligen Dunkel, jenes idealische Wesen, in welchem er (der Mensch) Begriff und Tat, Entwurf und Ausführung als eines denkt" (II, 47). Aber nicht nur das spezifisch Organische trägt diesen Charakter. Denn dies ist „das Resultat, auf welches jede echte Naturwissenschaft führen muß, daß nämlich der Unterschied zwischen organischer und anorganischer Natur nur in der Natur als Objekt sei und daß die Natur als ursprünglich produktiv über beiden schwebe" (III, 326). In der Natur als produktiver Tat ist die Identität von Geist und Natur gegeben, auf die der teleologische Beweis für Gottes Dasein führt. Gott ist

[1]) Das Produkt der natura naturans ist die natura naturata, die Natur als Objekt. Sie ist das Resultat der Tätigkeit, eben darum aber nicht selbsttätig, sondern ein „Hemmungsprodukt". An ihr hat die Naturphilosophie ihre Grenze. Das Identitätsprinzip reicht so weit wie das Dynamische. Die Natur als Objekt ist Nicht-Ich; aber dieses Nicht-Ich hat keine selbständige, das Ich beschränkende Wirksamkeit, sondern ist vom Ich, d. h. der tätigen Natur gesetzt mit der Bestimmung, wieder aufgehoben zu werden. Natürlich erhebt sich hier notwendig die Frage nach der Ursache der Setzung dieses Nicht-Ich. Schelling antwortet mit der Statuierung zweier entgegengesetzter Tätigkeiten, und ist nun verpflichtet, diesen Gegensatz zu begründen, was aber vom Identitätsstandpunkt aus nicht möglich ist (siehe unten Nr. 5).

schaffende Natur; die Kluft, welche die Reflexion zwischen Gott als Geist und der Natur fälschlich befestigt hat, entspricht ganz der anderen, die zwischen dem Ich und der Natur errichtet ist. Aber diese Kluft, welche ebenfalls eine falsche Reflexion erzeugt hat, muß wieder ausgefüllt werden durch lebendige Fühlung mit der Natur: „Solange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist, so gut als ich mein eigenes Leben verstehe" (II, 47). Indem ich aber mit der Natur identisch bin, bin ich eins mit Gott, dem Lebendigen der Natur. Das sind die Formeln der religiösen Naturmystik auf dem Boden des Freiheitsprinzips.[1])

2. Die Natur als Entwicklung und als Universum.

Es liegt an sich nichts Quietistisches in dieser Mystik; denn der Naturbegriff ist gewonnen aus der Selbstanschauung der schaffenden Persönlichkeit. Es ist vielmehr ein krafterfülltes, entwicklungsbegeistertes Herrschaftsbewußtsein des Menschen, der in der Natur sich wiederfindet, weil die Natur sich selbst in ihm gefunden hat. Am schärfsten hat Schelling diese Stimmung in einer Dichtung zum Ausdruck gebracht, von der besonders folgende Verse bemerkenswert sind:

[Der Mensch] „Könnt also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie [die Natur] im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt,
Vom frühsten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,

---

[1]) Auf dem Boden Fichtes und nicht Spinozas: das ist entscheidend für die Beurteilung des in diesen Formeln enthaltenen Pantheismus. Es handelt sich nicht um eine Gleichsetzung Gottes mit der Gesamtheit der Naturgegenstände, auch nicht mit der ruhigen Substanz der Natur; sondern Gott ist die schöpferische Kraft, welche das innerste Wesen der Natur ausmacht. Nicht das Geschaffene ist Gott, sondern das Schaffende. Aber Schöpfer und Geschöpf verhalten sich nicht wie zwei Seiende, sondern wie Seiendes (Tätigkeit) und relativ Nichtseiendes (Produkt). Die Natur hat den Schöpfer in sich, nicht außer sich.

Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Zum ersten Strahl vom neugebornen Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
— — — — — — — — — — — —
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höh'rem Leben" (IV, 547).

Trotz der kampfesfrohen Fortschrittsstimmung, die sich in diesen Worten offenbart, liegt in der Gesamtauffassung ein Moment, das auf ganz andere Bahnen führen muß: es ist die Antinomie im Entwicklungsgedanken, wie ihn Schelling in jenen Worten formuliert. Innerhalb der Willensmystik ist die Entwicklung eine unendliche Aufgabe; hier ist sie im Menschen zum Abschluß gekommen. Die Natur ist etwas Vergangenes, sobald der Mensch produziert ist. Sie hat keine Entwicklung mehr vor sich, sie bildet eine Totalität, die in sich vollendet ist. Alle ihre Produktionen sind Reproduktionen. Wozu aber Produktionen, wenn das Ziel erreicht ist? Wozu Synthesen, wenn die Synthesis vollendet ist? Die Aktualität an diesem Punkte ist nicht nur ätiologisch, sondern auch teleologisch unverständlich; denn die Identität ist vollkommen erreicht. Es gibt eine Totalität, ein Universum, ein Unbedingtes, das i s t. Das, wovor die Willensmystik sich retten wollte, die Vernichtung des Subjekts durch das gesetzte Unbedingte, scheint unausweichlich. Spinoza steht vor der Tür: Schelling ist ihm nicht entgangen.

Die Unmöglichkeit, die Naturphilosophie auf dem Boden der Aktualität zu erhalten, hat auch einen subjektiven Grund, der mit dem Abschluß des Naturprozesses im Menschen gegeben ist. In der Willensmystik erleben wir uns selbst in unsern bewußten Tathandlungen. Die Naturmystik beruht auf einem Nacherleben unbewußter Produktion. Entweder die Naturphilosophie verzichtet darauf, bewußtes Erlebnis zu sein: dann

steigt sie herab zu einem untermenschlichen Standpunkt (vgl. S. 127). Oder sie reproduziert bewußt, was die Natur unbewußt produziert. Dann verzichtet sie auf die Identität und hört auf, Gewißheit zu schaffen. Nur ein Ausweg bleibt: es muß eine Tätigkeit geben, die zugleich bewußt und unbewußt ist; diesen Charakter hat aber das künstlerische Schaffen und Nachschaffen. So sagt denn auch Schelling über das Verhältnis von Natur und Kunst: „Jede Organisation ist ein Monogramm jener ursprünglichen Identität (von Bewußtem und Unbewußtem). Aber um sich in diesem Reflex zu erkennen, muß das Ich sich unmittelbar schon in jener Identität erkannt haben" (III, 611); d. h. um Naturphilosophie treiben zu können, muß der Mensch in der Kunst die Identität von Bewußtem und Unbewußtem erlebt haben. Die Naturphilosophie geht über in den ästhetischen Idealismus: „Die objektive Welt ist die ursprüngliche, noch unbewußte Poesie des Geistes" (III, 349). Nur der kann sie enträtseln, der ein Bewußtsein um das Wesen der Poesie hat. Die Einheit mit Gott ist erreicht im ästhetischen Naturerlebnis.[1])

---

[1]) Wir stehen hier bei einem Vorgange von fundamentaler Bedeutung für die Geistes- und Religionsgeschichte. Es wird evident, daß die Natur auf keinem anderen als auf ästhetischem Wege religiös zu wirken vermag (doch vgl. u. S. 127); darum wurde Goethe zum Propheten einer religiös-künstlerischen Naturbetrachtung; darum ging die Naturphilosophie bei den jüngeren Romantikern über in religiöse Naturphantasie; darum richtete die empirische Naturwissenschaft ihren totalen Protest gegen die Naturphilosophie; darum verbündete sich die Naturforschung mit dem Atheismus. — Die Versuche, mit Hilfe des Verstandes, also intellektualistisch Gott mit der Natur zu verknüpfen, waren durch Kant abgetan; aber Kant hat selbst noch einen andern Weg gezeigt, nämlich den über das Erhabene: „Der gestirnte Himmel" über ihm wirkt ohne Schlüsse, allein durch seine Erhabenheit, religiös. Die bessere moderne Apologetik hat noch zwei Motive hinzugefügt. Sie hat neben das unendlich Große (Mechanik) das unendlich Kleine (Dynamik) und das unendliche Rätsel (Organik) gestellt. Das extensiv wie das intensiv Irrationale wirkt religiös, indem es die Welt durch das Erhabene mit Gott verknüpft; in Gott wird die Irrationalität verankert und dadurch erträglich, d. h. ästhetisch gemacht. Diese ganze Methode ist aufs innigste und wirkungsvollste mit der empirischen

Damit aber ist der Standpunkt der aktuellen Willensidentität verlassen, die Identität reiner und umfassender durchgeführt, die Mystik totaler und darum quietistischer.

3. Natur und Geist.

Ist die Natur ebenso wie das Ich Selbstsetzung, Tat, Freiheit, so entsteht eine völlig neue Auffassung über das Verhältnis von Natur und Geist. In der Willensmystik lag noch insofern ein schroffer Dualismus, als die Naturbestimmtheit des Menschen in Gegensatz stand zu seiner sittlichen Aufgabe. Nun ist aber ein wirksamer Gegensatz nur da möglich, wo zugleich Identität ist (s. o.); diese Identität kann unter dem Exponenten des Natürlichen stehen, d. h. der naturlose Geist kann als eine Natur höherer Art aufgefaßt werden.[1]) Aber diese Möglichkeit war durch den Fichteschen Freiheitsbegriff ausgeschlossen. So blieb nur die andere, die Natur zu einer Form des Geistes zu machen und dann den Geist unauflöslich

Forschung verbunden. Das Ästhetische wird hier keine Gefahr für den Wahrheitsgedanken. — Freilich ist dies gegenüber der Naturphilosophie ein dezimierter Wahrheitsgedanke: die Natur bleibt dem Geiste des Empirikers fremd; denn er bewegt sich an ihrer Oberfläche. Das macht sich religiös sofort darin bemerkbar, daß die Natur eben doch mehr irreligiös als religiös wirkt. Denn die Beziehung zu Gott ist auf diesem Standpunkt insofern willkürlich, als die Objekte der Empirie ohne den Gottesgedanken erfaßt werden, und Gott nicht eigentlich als Erklärungsprinzip in Betracht kommt. In der Naturphilosophie dagegen ist er direkt erstes Erklärungsprinzip. Ihre religiöse Wirkung ist darum ungleich energischer.

[1]) Dieser Gedanke liegt überall da vor, wo der Geist als Kraft vorgestellt wird; das geschieht dann, wenn man ihn von den persönlichen Wesen, an denen er allein als real zu beobachten ist, ablösbar denkt; dann wird er notwendig zu einer Naturkraft höherer Art (vgl. Kaftan, Wesen der christlichen Religion S. 404). Nun ist es aber für die Persönlichkeit wesentlich, sich auf einer Naturbasis zu erheben, die aktuelle Einheit des Geistes und seines Andersseins zu sein (s. u.). Der Geistbegriff kann sich demnach nur da behaupten, wo er in wesentlicher aktueller Identität mit der Natur gedacht wird. Dies ist das Dialektische am Geistbegriff, daß er, sobald er von seinem Gegensatz getrennt wird, unmittelbar in diesen umschlägt.

an die Natur, d. h. sich selbst in seiner anderen Gestalt zu knüpfen. Es gibt keinen naturlosen Geist, ebenso wenig wie es eine geistlose Natur gibt. Der Begriff des aktuellen Willens fordert diese Lösung. Denn er besagt nichts anderes als daß der Geist in sich selbst einen Gegensatz hat, in dessen Überwindung seine Aktualität besteht. Läge der Gegensatz außer ihm, so hätte der Geist keinen Grund zum Widerstreit. Geist und Natur lägen als zwei fertige, in sich geschlossene Größen nebeneinander. Nun aber ist der Geist nicht anders wirklich, als indem er in sich selbst den Widerstreit von Natur und Geist setzt. Der Geist ist nur darin real, daß er sich erhebt über sich selbst als Natur. Die Natur ist nichts anderes, als der Geist in seiner Unmittelbarkeit, in seiner unbewußten Selbstsetzung. Damit ist jeder Gottesgedanke ausgeschlossen, der wie der Fichtesche auf dem Gegensatz von Geist und Natur aufgebaut ist. Wenn gesagt wird, Gott ist Geist, so liegt darin, daß er der Geist und Natur in sich begreifende konkrete Geist ist, nicht der jenseits der Natur stehende abstrakte Geist.[1]) Vor allem aber ist nun die Begründung des Gegensatzes von Gott und Mensch auf den Gegensatz von Geist und Natur unmöglich geworden, und damit die Auffassung der Sünde als das unvermeidliche Noch-Nicht des guten Willens überwunden. Das totale Ja zum Prinzip der Identität, das die Naturphilosophie anbahnt, ermöglicht ein totales Nein gegenüber der Sünde im Unterschiede von der Willensmystik.

---

[1]) Über die Frage, ob Gott als konkreter Geist mit der Welt identisch ist oder im Gegensatz zu ihr steht, ist damit noch nichts ausgesagt. Nur soviel ist entschieden: Entweder ist die Identität total (Natur und Geist) oder der Gegensatz ist total (Natur und Geist); in der Willensmystik war die Identität partiell (Geist) und der Gegensatz partiell (Natur). Somit ermöglicht die Naturphilosophie die Unterscheidung von kosmischen und göttlichen Geist, den die Willensmystik identifizieren muß.

4. Naturmystik und Gnade.

Die tiefste religiöse Wirkung der Naturphilosophie ist von Schelling in seiner Auseinandersetzung mit Fichte zum Ausdruck gebracht worden. Zwar ist der Standpunkt dieser Ausführungen schon der des Identitätssystems, aber der Kampf dreht sich um das Recht der Naturphilosophie. Schelling wirft der Willensmystik vor, den Moralismus der Aufklärung zur Vollendung gebracht zu haben: Prinzip der Aufklärung ist das subjektive, reflektierende, sich selbst verabsolutierende Ich, das sich in Gegensatz stellt zur Natur. Damit aber ist das eigentliche Prinzip der Sünde zum Prinzip der Philosophie gemacht (s. u.). Denn Sünde ist Heraustreten aus der gesetzten Identität. Naturphilosophie aber ist „Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie mit der Natur eins ist" (VII, 109). Der Satz dagegen, daß nur die Menschen das Dasein Gottes bilden, ist Hochmut (VII, 9). In Kunst und Wissenschaft sollen „die Malvolios nicht einbrechen, die da vermeinen, weil sie tugendhaft seien, soll es keine Schönheit mehr geben, keine Trefflichkeit der Natur" (VII, 20). Der Moralist wolle die Natur nicht als lebendig, wohl aber als tot, um mit Füßen darauf herumtreten zu können (VII, 17). Es ist ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen, das menschliche Handeln zum Primären und die Existenz Gottes zum Sekundären zu machen, das ist im Grunde eine Leugnung der Gnade Gottes: „Statt der Zuversicht unsers Einseins mit Gott haben sie dem Menschen eine selbsterschaffene und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben und ihn damit wieder unter das Gesetz und die Sünde getan" (VII, 115).

So hat die Anerkennung der lebendigen Natur in der Geschichte des Idealismus das Innerste der Religion, die Gemeinschaft mit Gott durch Gottes Gnade, wieder ans Licht gebracht. Und das war möglich, weil in der Natur etwas in

sich Vollendetes, eine Totalität göttlicher Existenz angeschaut wurde, die dem moralistischen Fortschritt ins Unendliche unerreichbar blieb. — Freilich hat der Gnadengedanke, wie er sich auf die Naturmystik gründet, nicht die Tiefe des Schuldbewußtseins in sich; das ist seine Unvollkommenheit, die an anderer Stelle ausgeführt werden wird. Auch ist der Gedanke Schelling in seiner speziellen naturphilosophischen Periode nicht in dieser Weise zum Bewußtsein gekommen. Dennoch hat er Recht, und der Historiker mit ihm, vom späteren Standpunkte aus rückblickend in der Bejahung der Natur den entscheidenden Schritt zur Bejahung des gnädigen Gottes zu sehen.

5. Naturphilosophie und Irrationalismus.

Alle bisher erörterten Wirkungen der Naturphilosophie betreffen das Identitätsprinzip und seine Durchführung. Für Schelling tritt allein diese Seite ins Bewußtsein, für den Historiker jedoch ist es unumgänglich, zugleich die entgegengesetzte Seite in Betracht zu ziehen, da gerade diese Seite den entscheidenden Wendepunkt in Schellings Philosophie bewirkt hat, den Übergang zum Irrationalismus. Inwiefern dieser Schritt eine notwendige, wenn auch lange Zeit verborgene Konsequenz der Naturphilosophie war, soll im folgenden deutlich werden. — Daß die Natur es nicht anders zur Produktion bringen kann, als dadurch, daß die absolute Naturtätigkeit ins Unendliche gehemmt wird, war einer der Grundsätze der Naturphilosophie. „Daß die Evolution mit endlicher Geschwindigkeit geschehe und so Objekt der Anschauung werde, ist nicht denkbar ohne ein ursprüngliches Gehemmtsein der Produktivität" (III, 287). Da aber die Natur absolute Produktivität (Tathandlung) ist, so kann der Grund des Gehemmtseins nicht außer ihr liegen. Liegt er aber in ihr, so hört sie auf, reine Identität zu sein, sie ist Duplizität. „Der positiven Tendenz muß eine andere, die gleichsam antiproduktiv, die Produktion

hemmend ist, entgegengesetzt werden; nicht als die verneinende, sondern als die negative, die reell entgegengesetzte der ersten. Nur dann ist in der Natur des Begrenztseins unerachtet keine Passivität, wenn auch das Begrenzende wieder positiv und ihre ursprüngliche Duplizität ein Widerstreit reell entgegengesetzter Tendenzen ist" (III, 288). Die beiden Tätigkeiten stehen sich nicht gegenüber wie Ich und Nicht-Ich, sondern wie Ich und Gegen-Ich: das ist das entscheidende in diesen Formulierungen. Durch Kants dynamische Konstruktion der Materie ist es dem Naturphilosophen zur Anschauung gebracht worden, daß reale Produkte nur durch real sich widerstreitende Tätigkeiten zustande kommen. Dem Anhänger der Wissenschaftslehre konnte der sittliche Akt als ungehemmte Tätigkeit der Vernunft erscheinen, der Naturphilosoph kann in jedem Naturprodukt nur ein Hemmungsprodukt sehen (III, 291). Für den Moralphilosophen ist das Ich der Sitz aller Positionen; es ist von hier aus unverständlich, wie das Ich eine sich selbst reell entgegengesetzte Tätigkeit setzen kann. Der Naturphilosoph braucht die reale Entgegensetzung und muß mit der Bejahung der Natur das a priori Unverständliche, d. h. Irrationale, bejahen.

Derselbe Gegensatz ergibt sich bei dem Versuch einer teleologischen Deduktion der Existenz. Die Willensmystik kann die aktuelle Sittlichkeit für das schlechthin Sein-Sollende erklären und die Setzung des Nicht-Ich auf diese Weise deduzieren. Sie kann behaupten, daß Sittlichkeit nicht anders ist, als in der Aktualität, daß die vollendete, in sich abgeschlossene, jedes Aktus enthobene Güte nichts ist als Natur.[1]) Diese scheinbare

[1]) Das ist zwar an sich richtig; aber der Schluß, der daraus zu ziehen ist, muß ganz anders lauten. Denn die Auffassung der Sittlichkeit und damit der Aktualität als absoluten Zweck in abstracto beruht auf einer Verwechslung. Mit dem schlechthin verpflichtenden Charakter der sittlichen Forderungen ist zweifellos gegeben, daß sie unter den verschiedenen möglichen Zwecken menschlichen Handelns den unbedingt herrschenden abgibt,

Deduktionsmöglichkeit fehlt der Naturphilosophie von vornherein. Beschreitet sie den Ausweg, den gesamten Naturprozeß allein unter den Gesichtspunkt des Mittels für die Sittlichkeit zu stellen, so gibt sie sich selbst auf. Denn gerade darin besteht ihr Wesen, in der Natur einen immanenten, in jedem Naturprodukt partiell, im Universum total realisierten Zweck zu sehen. Wo das Universum als Totalität göttlicher Existenz begriffen wird, da kann es nicht als die für den sittlichen Zweck unumgängliche Negativität aufgefaßt werden, da ist es in sich selbst Zweck. Wird nun aber gefragt, welches ist dieser Zweck, mit andern Worten: warum trat die absolute Tätigkeit in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinander, so gibt es darauf keine Antwort. Schelling sagt zwar: „In der Natur ist ursprünglich nichts zu unterscheiden" (III, 289). „Soll in ihr etwas unterschieden werden, so muß in ihr die Identität aufgehoben werden, die Natur muß nicht Identität, sondern Duplizität sein. Die Natur muß ursprünglich sich Objekt werden" (III, 288). Aber warum soll etwas in der Natur unterschieden werden, d. h. warum soll sie zur Existenz kommen?[1]) Das ist ebenso irrational, wie das Dasein Gottes unerweislich. Am Problem der Existenz scheitert auch der teleologische Rationalismus. Die Wissenschaftslehre konnte mit

und niemals Mittel für andere Zwecke sein darf (materiale Bestimmungsgründe sind ausgeschlossen, sagt Kant). Es ist nun falsch, die relative Unbedingtheit des sittlichen Zweckes (relativ in bezug auf die natürlichen Zwecke des menschlichen Willens) zur absoluten Unbedingtheit (in bezug auf den Weltzweck) zu machen. Erst wo die Voraussetzung der Aktualität, d. h. der Gegensatz von Geist und Natur gegeben ist, tritt die unbedingte, weil im Wesen begründete sittliche Forderung in Kraft. Ohne Beziehung auf eine Naturbasis schweben die sittlichen Kategorien in der Luft; daran sind alle seit Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft unternommenen Versuche gescheitert, eine Weltanschauung ohne ontologische Kategorien zu begründen.

[1]) Das ist darum dasselbe, weil nur das Einzelne Existenz hat; das Allgemeine, die Idee kommt dadurch zur „Existenz", daß das Einzelne aus ihrer Einheit „heraustritt".

einem Schein des Rechts daran vorbeigehen. Nicht so die Naturphilosophie. Darum ist der Weg von ihr zum Irrationalismus ein notwendiger.

b) Die Religion des ästhetischen Idealismus.

1. Die transszendentale Begründung der Religion.

Für Schelling ist der ästhetische Idealismus ein Übergangsstandpunkt gewesen. Er ist repräsentiert durch nur eine, allerdings hervorragende Schrift, das „System des transszendentalen Idealismus".[1]) In diesem Werk stellt sich Schelling die Aufgabe, eine transszendentale Geschichte des Bewußtseins zu schreiben. „Das Selbstbewußtsein ist der absolute Akt, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist" (III, 398). Aber dieser absolute Akt ist zusammengesetzt aus vielen relativen. Denn „das Selbstbewußtsein (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten. Die eine, ursprünglich ins Unendliche gehende, werden wir die reelle, objektive, begrenzbare nennen, die andere, die Tendenz sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heißt die ideelle, subjektive, unbegrenzbare" (III, 398). Der Gegensatz der Tätigkeiten wird ausgeglichen in einer Reihe von Synthesen, die zusammen die absolute Synthesis des Selbstbewußtseins konstituieren. „Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird" (III, 399). Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung, von dort bis zur Reflexion,

---

[1]) Windelband rechnet auch die Vorlesungen über Philosophie der Kunst hierher; mit Unrecht, da diese Vorlesungen vom Identitätsstandpunkt aus gehalten sind. Dagegen wäre es nicht unmöglich, diesen letzteren Standpunkt insgesamt als ästhetischen Idealismus zu bezeichnen. Das Prinzip der intellektuellen Anschauung ließe das in bedingter Weise zu. Wird jedoch auf die Stellung der Kunst in beiden Systemen Rücksicht genommen, so zeigt sich, daß eine getrennte Behandlung wünschenswert ist.

und von dort bis zum absoluten Willensakt, in dem die theoretische Philosophie übergeht in die praktische, innerhalb der praktischen Philosophie von der Autonomie zur Gemeinschaft, zum Rechts- und Sittengesetz, zur Geschichte und Religion, und endlich gipfelnd in der Philosophie der Kunst — so durcheilt die Deduktion alle Funktionen des menschlichen Geistes, um in der Kunst die höchste Synthese zu finden.[1])

Die Religion wird also an einem bestimmten Punkte des transszendentalen Prozesses als notwendige Geistesfunktion deduziert. Das ist natürlich nur möglich, wenn das Prinzip der Identität gültig ist. Denn in welchem Sinne auch das religiöse Verhältnis zu Gott gemeint ist, auf jeden Fall setzt ein notwendiges Verhältnis Identität voraus. Es muß dem Geist wesentlich sein, Gott zu haben, ganz gleich ob für oder wider sich, wenn dem religiösen Verhältnis die Gewißheit zukommen soll, die allein in der Identität gegeben ist.[2])

---

[1]) Das System des transszendentalen Idealismus steht in genauer Parallele zu dem der Naturphilosophie. Beide gehen vom Prinzip der Identität des Subjektiven und Objektiven aus. Das erste beginnt mit dem Subjekt „und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt" (III, 341). Das zweite geht vom Objektiven aus und fragt: „Wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt" (III, 340). Jene zeigt, daß das Ich alles ist, diese, daß alles Ich ist. Jene hat ihre höchste Synthese in der Kunst, diese im menschlichen Organismus. In beiden ist die Identität von bewußter und bewußtloser Tätigkeit erreicht: der ästhetische Idealismus ist das subjektive Seitenstück zur Naturphilosophie und umgekehrt.

[2]) Daß hier eine unumgängliche theologische Aufgabe vorliegt, zeigt die Dogmatik an zwei Stellen mit großer Deutlichkeit. Zuerst bei der Behandlung der religiösen Anlage des Menschen, die durch eine historisch-psychologische Untersuchung gewonnen zu werden pflegt. Weil aber diese Art der Beweisführung nicht über den Menschen hinausführt und darum auch nicht die sachliche Notwendigkeit des religiösen Verhältnisses aufdecken kann, so muß sie innerhalb der Lehre von der Schöpfung des Menschen ergänzt werden. Dies geschieht erstens durch Aufweisung der Möglichkeit der Religion durch die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen, und zweitens durch die Begründung der religiösen Verpflichtung mit dem Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf. Aber diese Formel ist unfähig, dem Tatbestand gerecht zu werden; denn sie macht die Art der Identität von Gott und

Unter dieser allgemeinen Voraussetzung ist es nun aber fraglich, welche Art Identität resp. welche Synthese in der Deduktionsreihe mit der Religion in Beziehung gesetzt werden soll. Schelling behandelt die Religion auf dem Boden der praktischen Philosophie in engem Zusammenhang mit der Philosophie der Geschichte. Was in Gegensatz zur Naturordnung die Geschichte charakterisiert, ist die Freiheit: „Die Willkür ist . . . die Göttin der Geschichte" (III, 589). Andrerseits verdient eine Reihe von Willkürhandlungen niemals den Namen Geschichte, sondern „Freiheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung, oder das allmähliche Realisieren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen" konstituiert das Eigentümliche der Geschichte (III, 590). Das völlig gesetzlose Spiel einzelner würde nie zu einem vernünftigen Ziel gelangen, wenn nicht eine ihm selbst verborgene Notwendigkeit auch das Willkürliche in den Dienst des vernünftigen Zwecks stellen würde. Freiheit und Notwendigkeit, die in der Erscheinung auseinandertreten, müssen also in einer absoluten Identität vereinigt werden, „in welcher gar keine Duplizität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann" (III, 600). Schelling nennt es das „Ewig-Unbewußte,

---

Mensch nicht klar. Die Folge davon ist eine deistische Gestalt der Frömmigkeit, die jederzeit in Gefahr ist, in Irreligion umzuschlagen; denn für sie ist die Religion eine dem in sich vollendeten Geistesleben fremde, von außen hinzukommende Funktion, die ohne Gefahr für das Bewußtsein unterlassen werden kann, ganz entsprechend der Stellung Gottes zur Welt überhaupt. Schleiermachers Verdienst ist es, die konstitutive Bedeutung der Religion für das menschliche Bewußtsein aufgezeigt zu haben, entsprechend seinem Gottesgedanken. Doch hindert bei ihm der psychologische Einschlag die Wirksamkeit seiner Lehre. Hegel sagt: „Der Geist ist für den Geist und zwar nicht nur auf äußerliche zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dies macht den Begriff des Geistes selbst aus" (Religionsphilosophie 2. Aufl. I, 47). Diese Verknüpfung von Ebenbildlichkeit und Identität von Gott und Mensch charakterisiert auch Schellings schließliche Lösung des religionsphilosophischen Grundproblems.

was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes, ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt" (III, 600). Dieses absolut Identische ist zugleich das absolut Einfache und darum Prädikatlose. Es hat auch keine Prädikate, „die vom Intelligenten oder vom Freien hergenommen wären"; und daraus folgt weiter, daß es „nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens sein kann" (III, 600). Diesen Glauben nennt Schelling Vorsehungsglaube, „d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes" (III, 601).[1]) Alles andere ist entweder Fatalismus, der sich nur an das Notwendige, oder Atheismus, der sich nur an das Willkürliche im Geschehen hält. Ohne den Vorsehungsglauben wird das Handeln unmöglich, da ohne ihn jede Garantie fehlt, daß die Handlung des einzelnen auf die Verwirklichung des Ideals Einfluß hat und nicht vielmehr völlig zwecklos untergeht im Fluß der Notwendigkeit oder im Spiel der Willkür. Darum ist der Glaube notwendig zur Konstitution des Selbstbewußtseins, die Religion ist deduziert.[2])

---

[1]) Dieser Vorsehungsglaube unterscheidet sich von demjenigen Jesu dadurch, daß er sich nicht auf die persönliche Zuwendung Gottes und seiner Gaben an den einzelnen Gläubigen richtet, sondern ausschließlich auf die mit der Durchführung des Weltzwecks gegebene gemeinsame Gabe, die Herrschaft des Moralischen. Das liegt deutlich auf der Linie der antimystischen kantischen Religion.

[2]) Kants moralischer Gottesbeweis, Fichtes moralische Weltordnung und Schellings Naturphilosophie sind in dieser Lösung verschmolzen. Die Bindung der Religion an die praktische Vernunft ist kantisch, die Deduktion aus der Unmöglichkeit, ohne Gott zu handeln, Fichte'sch, der geschichtsphilosophische Unterbau Schelling'sch: die Fassung der Identität als Einheit von Bewußtem und Bewußtlosem, Freiheit und Notwendigkeit, war erst durch die Naturphilosophie möglich.

2. Die religiöse Begründung der Geschichte.

Der Fortschritt von der Willensmystik zum ästhetischen Idealismus kommt zu scharfem Ausdruck in der Geschichtsphilosophie.[1]) Während dort die gesamte Welt des Objektiven, Notwendigen die negative Schranke war, gegen die der moralische Wille ankämpft, um das Absolute zu realisieren, ist sie hier das Bewußtlose, in dem das Absolute ebenso zur Existenz kommt, wie im Bewußten; die Dynamik des unbewußten Willens (Natur) hat dieselbe Realität, wie die Dynamik des bewußten Willens (Geist). Darum tritt der Begriff der Geschichte an die Stelle des moralischen Fortschritts. „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten" (III, 603). Nicht in dem einzelnen Moment der sittlichen Tat ist die Identität mit Gott da, sondern in der allen gemeinsamen Menschheitsgeschichte. Schelling gebraucht dafür ein Bild, das wir wegen seiner Wichtigkeit ausführlich zitieren: „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran teil

---

[1]) Die Bedeutung der Geschichte für das Problem der Mystik ist so groß, daß Schlatter definiert: „Mystik nenne ich diejenige Frömmigkeit, die den Gott offenbarenden Vorgang, durch den er uns mit sich einigt, nur im eigenen, inwendigen Leben sucht: sie macht die Geschichte und die Natur religiös gleichgültig" (Neut. Th. I, 35 Anm.). Diese Definition kann gegenüber den Tatsachen einer religiösen Natur-Mystik und auch der Jesus-Mystik nicht zutreffend oder wenigstens nicht unmißverständlich genannt werden. Schlatter will sagen: der Mystiker hat sein religiöses Ziel erreicht, wenn er sich innerlich mit Gott verbunden weiß: eine „untätige" Mystik, „die auf das Werk verzichtet" (ebenda), und zwar deshalb verzichtet, weil sie in äußeren Vorgängen keine Offenbarung Gottes sieht. — Diese Äußerungen der Mystik sind zwar wichtige Konsequenzen, aber es ist irreführend, sie zum Wesen zu machen. Der Mystiker entwertet deshalb die Geschichte, weil er keine Vorgänge braucht, die den Gegensatz mit Gott überwinden, sondern, weil er sich nur seiner unmittelbaren Identität mit Gott bewußt werden muß. Die Entwertung der Natur durch die Mystik ist nur insofern zu behaupten, als der Mystiker sich dem Eindruck der überragenden irrationalen Erhabenheit und Macht Gottes in der Natur entzieht: daß aber damit das Verhältnis des Mystikers zur Natur nicht erschöpft ist, zeigt die ästhetische Naturmystik.

hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon im voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unsrer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen" (III, 602). Dieses Bild ist höchst charakteristisch für den ästhetischen Idealismus. Es ist noch mehr als ein Bild, wenn die Geschichte als eine göttliche Dichtung bezeichnet wird. Über die gleiche Beurteilung der Natur war schon gesprochen: sie ist nach Schelling die objektive Poesie des Geistes; denn sie ist die Einheit einer bewußten und einer unbewußten Tätigkeit unter dem Übergewicht des Unbewußten. So ist die Geschichte die Einheit beider Tätigkeiten unter dem Übergewicht des Bewußten: die subjektive Poesie des Geistes.

Wichtiger noch und für die Lösung unseres Hauptproblems verhängnisvoll ist die Identität von Freiheit und Notwendigkeit, die in jenem Bild deutlich zum Ausdruck kommt: Die Geschichte als Ganzes ist Offenbarung des Absoluten und jede einzelne Handlung, so willkürlich sie auch sei, wirkt mit zu diesem Ziel; auch der Willkürakt ist ein Teil der vollkommenen Offenbarung Gottes, die sich in der Geschichte als Totalität vollzieht. Das würde einer vollständigen Zerstörung des Schuldbewußtseins gleichkommen, wenn Schelling die Totalität als realisiert betrachten würde. So ist es aber nicht: „Man kann

in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott gleichsam sichtbar ist. Denn Gott *ist* nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend: der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann" (III, 603). „Der Gegensatz zwischen der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit ist notwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihr beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis . . . vollständig entwickelt hätte" (III, 602). Hier kommt das antimystische Moment wieder kräftig zum Durchbruch und rettet die sittlichen Kategorien. Denn nun ist jene Identität nur eine Beurteilungsweise, die vom Standpunkt der Totalität vorauszusetzen ist, dagegen vom Standpunkt des einzelnen Geschehens nirgends zur Gewißheit zu bringen. An keiner einzelnen Stelle ist Gott total sichtbar.[1]) Der Beweis seiner Existenz bleibt notwendig unvollkommen, weil seine Existenz unvollendet ist. Im Vergleich mit dem Standpunkt der Willensmystik ist das zugleich mehr und weniger. Mehr, insofern *jedes Geschehen* vom Standpunkt der Totalität göttlich ist, weniger, insofern *kein Geschehen* vom Standpunkt der Einzelheit aus, Gott sichtbar macht. — Religiöse Gewißheit wäre also nur zu erlangen, wenn es einen Weg zur Totalität, zur vollkommenen Identität gäbe. Es müßte eine Geistes-

---

[1]) Hier setzt also der Glaube ein, aber wie gerade an dieser Stelle deutlich wird, ein Glaube, der nicht Gott, den ganzen Gott ergreift, sondern ein solcher, der für das Handeln die Voraussetzung schafft, daß es von Gott zum Ziele geführt werde. Der Glaube richtet sich nicht auf Gott, sondern auf sein Werk, um dessentwillen er postuliert wird. Aber ein Postulat schafft keine Gemeinschaft. Der Verzicht auf den Wahrheitsgedanken wirkt irreligiös.

funktion gefunden werden, in welcher der Widerstreit von bewußter und unbewußter Tätigkeit aufgehoben und die Identität unmittelbar realisiert wäre. Diese Forderung erfüllt nach Schelling die Kunst.

3. Die faktische Ersetzung der Religion durch die Kunstmystik.

Auf dem Standpunkt der praktischen Philosophie ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt unendlich, eben darum aber das Problem des transszendentalen Idealismus, „wie dem Ich selbst der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem objektiv werde", ungelöst (III, 610). „Was nun durch die Freiheit schlechthin unmöglich war, soll durch das jetzt postulierte Handeln möglich sein, welches aber eben um diesen Preis aufhören muß, ein freies Handeln zu sein und ein solches wird, in welchem Freiheit und Notwendigkeit absolut vereinigt sind" (III, 613). Die Freiheit, um derentwillen die absolute Synthesis immer unvollendet bleiben sollte, ist damit aufgegeben, der Preis, der für die praktische Philosophie zu hoch schien, ist um der Kunst willen bezahlt: „Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, soll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine Gegenwart sein, in einem Endlichen wirklich objektiv werden" (III, 614). Gott soll an einer einzelnen Stelle total sichtbar sein. Und sein Prophet ist das Genie; was der Ethiker nicht vermochte, das schafft der Künstler: die vollkommene Gemeinschaft mit Gott. Der Ethiker arbeitet bewußt, er erreicht sein Ziel ins Unendliche nicht, der Künstler schafft unbewußt; ihm wird gegeben, was er durch sich selbst nicht bekommen hätte. Deutlich zeichnet Schelling den Künstler als Propheten: unwillkürlich und selbst mit innerem Widerstreben wird er zur Produktion getrieben, es ist ein „pati Deum", ein Begeistertsein durch fremden Anhauch; er ist gezwungen, Dinge auszusprechen oder darzustellen, „die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren

Sinn unendlich ist" (III, 617). Von dem Schmerz eines unendlichen Widerspruchs geht er aus und im Gefühl einer unendlichen Harmonie endet er. Darum „ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte" (III, 618). Das Kunstwerk die absolute Offenbarung Gottes, der Künstler Prophet, die Kunstanschauung Harmonie mit Gott: d. h. die Kunst ist die wahre Religion.

Schelling selbst hat diese Gleichung nicht aufgestellt. Seine eigentliche Religionsphilosophie hält sich in der Bahn des moralischen Gottesbeweises. Religion ist die Selbstvergewisserung der praktischen Vernunft. Faktisch aber war der moralische Beweis längst überholt durch die Naturphilosophie. Im ästhetischen Idealismus vollends tritt die gesamte praktische Philosophie in eine untergeordnete Stufe der Geistesfunktionen. Der Zustand des Bewußtseins, der auf den Zwiespalt gegründet ist, muß als unvollkommen gegenüber demjenigen beurteilt werden, der die Identität erreicht hat. Der Zwang zu handeln, der Schmerz des unendlichen Zwiespalts kann überwunden werden. Der Standpunkt des moralischen Gottesbeweises ist unterwertig; nicht durch sittlichen Fortschritt ist die Einheit mit Gott zu erreichen, sondern durch Aufgeben des Fortschritt-Standpunktes überhaupt, durch Kunstmystik. Das Identitätsprinzip hat faktisch die sittlichen Kategorien verschlungen, und mit ihm diejenige Religionsform, die sich auf die Sittlichkeit gründet. So verhängnisvoll diese Wirkung geworden ist, so wenig kann doch bestritten werden, daß an dem religiös entscheidendsten Punkte wertvolle Errungenschaften damit verbunden waren. Dem Moralismus war definitiv ein Ende gemacht. Was die Naturphilosophie geschaffen hatte, war zum erstenmal zum klaren Ausdruck gebracht: die Einheit mit Gott ist im letzten Grunde nicht des Menschen, sondern Gottes Werk. Der

irreligiöse Pharisäismus der moralistischen Religionsphilosophie ist überwunden, freilich um den Preis einer Gefährdung der sittlichen Kategorien: Der Kunstmystiker steht jenseits des Standpunktes, auf dem gut und böse gültige Normen sind. Sein Verhältnis zu Gott ist in keiner Weise am Schuldbewußtsein orientiert.[1])

III. Die Mystik der intellektuellen Anschauung.

a) Die absolute Identität.[2])

1. Identität und Differenz.

Das Prinzip der Identität kommt formell und materiell zur Herrschaft in Schellings Identitätsphilosophie. In einer Reihe von Schriften, die sich sämtlich in wichtigen Punkten voneinander unterscheiden, hat Schelling diesen Standpunkt zu begründen versucht. Dadurch wird eine Darstellung dieses in seinen Motiven höchst durchsichtigen, in seiner Ausführung

[1]) Die religionsgeschichtlichen Folgen dieser Lehre sind bis heute spürbar. Verachtung der bürgerlichen Ehrbarkeit und Moralität verbindet sich mit ästhetischer Genialität, und diese Geistesart wird durch Berufung auf Goethe gedeckt. Seine Autorität hat dieser Form der Mystik die größte geschichtliche Wirksamkeit verliehen. Freilich mußte sie in den Händen des modernen Realismus zur Karikatur werden, da bei ihm von Überwindung des unendlichen Zwiespalts keine Rede sein kann.

[2]) Infolge der Identifizierung von Gott und dem Absoluten gilt alles im folgenden über das Absolute Gesagte eben damit für Gott. Eine Übertragung der philosophischen Begriffe in die dogmatische Redeweise würde die Fundamente einer Theologie ergeben. Da aber Schelling selbst darauf verzichtet hat, so liegt kein Grund vor, diese an sich leicht ausführbare Übersetzung vorzunehmen. Die theologische Bedeutung des folgenden Systems liegt auf dem Gebiet der dogmatischen Lehre von Gott. Das haben eine Reihe von Theologen verschiedener Richtung erkannt und die Schellingschen Sätze unter Ablösung ihrer Beziehung auf die Welt energisch auf das innergöttliche Leben zur Anwendung gebracht. Wir haben hierfür einzelne charakteristische Zitate gebracht: einzelne „Übersetzungen“ ins Dogmatische.

höchst komplizierten Systems äußerst erschwert. Für unsre Aufgabe können wir uns darauf beschränken, einerseits diejenigen Begriffe hervorzuheben, in denen der Sieg des Identitätsprinzips besonders deutlich zum Ausdruck kommt, anderseits zu zeigen, wie eben in der Fassung dieser Begriffe der Übergang vom System der Vernunft zum Irrationalismus vorbereitet ist. — „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird“ (IV, 114): Mit dieser „Erklärung“ beginnt Schelling die erste Darstellung des Identitätssystems. Alles Folgende ist nichts als eine Entfaltung dieses Satzes, der das gesamte System in sich enthält. Es kommt nur darauf an, den Standpunkt der absoluten Vernunft gegenüber allen relativen Standpunkten abzugrenzen und im gesamten Reiche der Relativität zu bewähren. Natur- und Transszendentalphilosophie, diese beiden entgegengesetzten Pole des Philosophierens, müssen in ihrer höheren Einheit erfaßt und von dort aus konstruiert werden, der Gegensatz von Geist und Natur, alles Nacheinander und Außereinander, Raum und Zeit, ja der Unterschied von Denkendem und Gedachten, von Subjekt und Objekt des Philosophierens muß aufgehoben werden. Denn alles, was ist, ist *an sich* Eines: Die absolute Identität. Nicht etwa Erscheinung der absoluten Identität ist die Welt: Die absolute Identität erscheint nicht, „existiert“ nicht, tritt nicht aus sich heraus, sondern *an sich* betrachtet, ist die Welt die absolute Identität selbst (vgl. IV, 114—120).

Aber Identität ist nicht gleich Einerleiheit. Wäre das Absolute Einerleiheit, so könnte es nicht Identität genannt werden. Identität setzt Duplizität voraus. Das Absolute ist Identität, das heißt: Das Absolute als Subjekt ist gleich dem Absoluten als Objekt. Diese Duplizität kann aber nach der vorangestellten Definition nicht dem Wesen der absoluten Identität sondern nur ihrer Form angehören, wenn auch die

Form gleich ewig ist, wie das Wesen und unabtrennlich von ihm; wie könnte es sonst Identität sein? Findet nun kein wesentlicher Gegensatz zwischen beiden Seiten der Identität statt, so ist ihre Unterscheidung nur möglich durch eine quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven. Durch quantitatives Übergewicht bald der einen, bald der andern Seite entsteht Erkennbarkeit, Mannigfaltigkeit, Existenz, Aktualität, ohne daß das An-Sich aller Wirklichkeit, die absolute Identität alteriert wird (vgl. IV, 120—130).

Mit Macht erheben sich dieser Konstruktion gegnüber zwei Fragen: Erstens: Mit welchem Rechte wird der Form (Duplizität) gleiche Ursprünglichkeit wie dem Wesen (Identität) zugesprochen, mit andern Worten: Warum wird die vom absoluten Wahrheitsgedanken aus allein konsequente Gleichsetzung von Identität und Einerleiheit vermieden? Diese Frage bleibt ohne Antwort, muß im System der Vernunft ohne Antwort bleiben. Denn die Antwort müßte lauten: Weil es sonst nicht zur Existenz kommen würde! Aber warum muß es zur Existenz kommen? Das ist irrational: So nahe stehen sich System der Vernunft und Irrationalismus. — Zweitens ist zu fragen, wie eine quantitative Differenz bei absoluter Identität zu denken sei. Offenbar nur so, daß der gleiche Gehalt unter entgegengesetzte Formbestimmungen gestellt wird. Dann aber ist die Wurzel der quantitativen Differenz ein, wenn auch nicht materialer, so doch formaler qualitativer Gegensatz. Materiale Identität bei formalem Widerspruch: Das ist die höchste spekulative Formulierung des Problems: Mystik und Schuldbewußtsein. Eben sie aber zeigt die Unlösbarkeit dieses Problems vom System der Vernunft aus.

2. Idee und Einzelding.

Durch die quantitative Differenz von Subjektivem und Objektivem kommt es zur Existenz, zur Aktualität; es ent-

stehen Grade des Übergewichts auf der einen, wie der andern Seite; die Konstruktion dieser Grade ist Aufgabe der Philosophie. Der einzelne Grad wird Potenz genannt. Jede Potenz ist dem Wesen nach Identität, der Form nach steht sie unter einem der beiden Exponenten, Subjekt oder Objekt, je nachdem dieses oder jenes ein quantitatives Übergewicht hat. Die Summe aller Potenzen ergibt das Universum. Im Universum kommt die absolute Identität zur Existenz. Da aber die Form gleich ewig ist, wie das Wesen, so hat auch das Universum mit allen seinen Potenzen keine Beziehung zur Zeit, ist ewig und vollendet. In einem Universum ewiger Verhältnisse von Subjekt und Objekt wird die Identität aktuell: Eine „Aktualität", die mit derjenigen Fichtes und der Willensmystik offenbar nur noch das Moment der Mannigfaltigkeit gemeinsam hat.[1])

Die hierin wirksame quietistische Tendenz kam noch schärfer zum Ausdruck in der Bedeutung, die der antike Identitätsbegriff für Schellings Darstellungen der Identitätsphilosophie gewann: Statt Potenzen heißt es nun Ideen, und Idee ist die Einheit einer Mannigfaltigkeit. Gemäß der kantischen Lehre von der Synthesis des Mannigfaltigen in der Einheit der Apperzeption entsprechen sich nun zwar Subjektivität und Einheit, sowie Objektivität und Vielheit, so daß ein grundlegender Unterschied zwischen Potenzen- und Ideenlehre nicht besteht. Aber die Gesamtbestimmung ist zweifellos mystisch-quietistischer geworden. — Schelling spricht jetzt von einer Selbstentfaltung Gottes in der Ideenwelt als der „wahren transszendentalen Theogonie" (IV, 35).[2])

---

[1]) Fichte hat einen „lebendigen" Gott, aber der „ewige" wird zweifelhaft. Schelling hat einen „ewigen" Gott, aber der „lebendige" wird zweifelhaft. Die Synthese beider Urteile ist die höchste Aufgabe der Lehre von Gott.

[2]) Im Anschluß an diese Ideenlehre entwickelten Rothe und die Vermittlungstheologen ihre Lehre von Gott unter durchgängigem Proteste

Jede Idee, kraft ihrer Identität mit dem Absoluten selbst schöpferisch, setzt neue Ideen u. s. f. Aber diesem ewigen Prozeß der Entfaltung durch die Form entspricht ein gleich ewiger der Zurücknahme in das Wesen. Die absolute Synthesis setzt ins Unendliche relative Synthesen, aber ins Unendliche nimmt sie dieselben zurück in ihre Absolutheit. So kommt es in diesem ganzen Prozeß, dieser ewigen Aktualität, dieser höchsten Bewegung, die zugleich vollkommene Ruhe ist, nirgends zur Trennung, Loslösung, Vereinzelung. Von der Welt der Ideen zur Welt der Dinge gibt es keinen Übergang. Infolge der doppelten Bewegung, derjenigen vom Absoluten zum Mannigfaltigen und der umgekehrten hat jedes Einzelne ein doppeltes Leben, ein Leben im Absoluten und ein Leben in sich selbst, „welches ihm aber wahrhaft nur insofern zukommt, als es zugleich aufgelöst ist im All, das aber getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben ist“ (VI, 187). Schein ist relatives Nichtsein, eine Mischung von Sein und Nichtsein. Der Ausdruck für die Nichtigkeit der Dinge als Einzelner sind die Kategorien, Substanz und Kausalität, sowie die Anschauungsformen Raum und Zeit: Das Verhältnis von beharrlicher Substanz und wechselnden Akzidentien, in welchem die Unangemessenheit von Form und Wesen der Einzeldinge angeschaut

gegen die Sätze: „Deus est mera et simplicissima simplicitas“ und „Deus est merus ac purissimus actus“. Zum letzteren vgl. Rothe, Ethik 1. Aufl. I, 94: „Es ist mir aus der Seele geschrieben, wenn Müller den Satz von der Nichtunterscheidung von potentia und actus in Gott zu den alten metaphysischen Schläuchen zählt, welche zu dem Most eines lebendigen, inhaltsvollen Gottesbegriffs, zu dem unsere Zeit in ihren edelsten Richtungen offenbar strebt, nicht mehr passen wollen.“ — Zum ersteren vgl. Martensen, Dogmatik, 4. Aufl. S. 98: „So gewiß Gott sich für sich selber erschließen muß, als das selige Selbstbewußtsein, so gewiß muß sich auch in Gott ein Pleroma, ein Reich der Wesenheiten, der Ideen, der Mächte und Kräfte erschließen, eine innere ungeschaffene Welt (κόσμος νοητός). — Vor allem aber s. Rothe, dessen ganze spekulative Theologie auf die Selbstentfaltung Gottes in einem „absoluten geistigen Naturorganismus“ aufgebaut ist.

wird, die Bedingtheit eines Dinges durch das andere im Kausalzusammenhang, womit gesagt ist, daß kein Ding für sich Realität und ein unmittelbares Verhältnis zu Gott hat, sondern allein die Totalität wirklich ist, die Zeit, welche beweist, daß ein Ding die vollkommene Möglichkeit seines Seins nicht in sich selbst hat, der Raum, welcher das Zerfallen der Dinge in Differenz, ihre Trennung von der absoluten Identität ausdrückt: Das alles sind die Formen der Nichtigkeit der Dinge als einzelner, die Formen der Welt des Scheins.[1])

Hier drängt sich unmittelbar die Frage auf: Woher dieser Schein, oder schärfer: für wen existiert der Schein? Offenbar für den, welcher in den Kategorien denkt und in den Anschauungsformen wahrnimmt! Also für den menschlichen Verstand im Sinne Kants, für das selbst setzende Ich im Sinne Fichtes! Wie aber kommt das Ich dazu, eine idee-entfremdete Welt des Scheins zu setzen? Um diese Frage zu beantworten, betrachten wir zunächst die Lehre von der intellektuellen Anschauung.

b) Die intellektuelle Anschauung.

1. Das Wesen der intellektuellen Anschauung.

Zur absoluten Identität gehört die absolute Erkenntnisart. Relativ ist jede Erkenntnis, die einen unüberwundenen Gegensatz bestehen läßt. Der letzte Gegensatz aber ist der von Einheit und Vielheit, von Subjekt und Objekt. Ihm entsprechen

---

[1]) Diese Behandlung der Anschauungsformen und Kategorien als Formen der Endlichkeit und Ausdruck des Nicht-Seins der Dinge ist von großer religiöser Tiefe. Sie beurteilt die gegebene Welt als unwahr, und fordert unmittelbar auf, sich über sie in die wahre Wirklichkeit zu erheben; sie zerstört den Optimismus, schützt aber solange vor dem Pessimismus, als sie den Wahrheitsgedanken aufrecht erhält im Widerspruch gegen die Empirie. In diesem Sinne haben die Idealisten Kant als den Schöpfer einer religiös-sittlichen Logik (s. o.) betrachtet.

als getrennte Erkenntnisarten, Denken und Anschauen. Das Denken bezieht sich auf den Begriff, der in seiner Abstraktheit allen Anschauungen gegenüber indifferent ist. Die Anschauung bezieht sich auf das Einzelne, Mannigfaltige, die Differenz. Der Begriff ist unendlich, die Anschauung endlich, der Begriff subjektiv, die Anschauung objektiv. Die höchste Erkenntnisart also, d. h. diejenige, in welcher Einheit und Vielheit, Unendlichkeit und Endlichkeit, Subjekt und Objekt eins sind, muß ebensowohl Begriff wie Anschauung, d. h. intellektuelle Anschauung sein. „Die intellektuelle Anschauung nicht nur vorübergehend, sondern bleibend als unveränderliches Organ, ist die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt und in allen Teilen des Wissens. Denn sie ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen" (IV, 362). Die Reflexionsphilosophie in all ihren Formen ist damit als unterwertiger Standpunkt gekennzeichnet: Sei es, daß sie im Schluß von der Wirkung auf die Ursache sich in eine unendliche Reihe verflicht, die nie realisiert werden kann, und in der es nichts Unbedingtes gibt, — während für die wahre Wissenschaft alles im Universum unbedingt, jede Erscheinung in sich vollendet ist, sei es, daß sie im Abstraktionsverfahren den Gegensatz von Abstraktem und Konkretem zum Prinzip erhebt — während die intellektuelle Anschauung den ganzen Reichtum des Konkreten in sich trägt, sei es, daß sie in ihren Schlüssen vom Bedingten auf das Unbedingte ersteres zum Beweisgrund des letzteren macht und dem Endlichen dadurch einen falschen Schein von Realität gibt — anstatt mit der wahren Philosophie die Wahrheit des Bedingten im Unbedingten anzuschauen, sei es endlich, daß sie mit Fichte den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich bestehen läßt — anstatt das Absolute als Indifferenz von Subjekt und Objekt zu fassen: Immer ist der Wahrheitsgedanke unvollkommen durchgeführt,

die höchste Einheit unerreicht. Ein Gegensatz ist es, der im Grunde unüberwunden bleibt, der von Ich und Absolutem: Die Reflexionsphilosophie hat das Absolute außer dem Ich statt in ihm, sie sieht nicht ein, daß das Außer-sich-Haben des Absoluten nur ein Schein ist, daß das Absolute und das Wissen des Absoluten schlechthin eins ist. Denn alles, was ist, ist der Form nach Selbsterkenntnis des Absoluten (Identität von Subjekt und Objekt); so auch die menschliche Seele, wenn sie eins ist mit ihrer Idee. „Der Zustand der Seele, in welchem sie das wirklich ist, was sie der Idee nach ist, (ist) unendliche intellektuelle Liebe der Seele zu Gott, welche absolut betrachtet nur die Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt" (VI, 556.) „Es gibt kein Erkennen des Göttlichen, in dem es bloß das Objekt wäre, Gott wird entweder überhaupt nicht erkannt oder er ist das Subjekt zugleich und das Objekt des Erkennens." (VI, 558): das ist die vollendete Mystik.[1])

Wie nun aus der absoluten Identität die Ideenwelt hervorgeht und in Ewigkeit wieder aufgenommen wird in die Einheit der Idee, so folgt die intellektuelle Anschauung der fortschreitenden Subjekt-Objektivierung des Absoluten und konstruiert die Grade des Übergewichts einer der beiden Seiten, aber so, daß jede Potenz zugleich als Totalität erscheint und in Einheit mit dem Absoluten selbst.[2]) Erst das schlechthin

[1]) Doch darf nicht vergessen werden, daß es sich hier nicht in erster Linie um eine Form religiösen Lebens handelt, sondern um eine Erkenntnismethode, die im ernsthaften Kampf gegen die unzureichende Logik und Erkenntnistheorie des Rationalismus geschaffen ist und die darum das Recht beanspruchen darf, nicht mit Hilfe eines ästhetischen Schlagwortes, wie Romantik, beiseite geschoben zu werden, sondern die entweder nach ihren Voraussetzungen oder, falls diese sich als unangreifbar herausstellen sollten, nach ihrer inneren Geschlossenheit und Anwendbarkeit beurteilt, evtl. fortgebildet werden muß. Freilich liegt hier ein Extrem vor, aber, ein solches, das notwendig kommen mußte und in sich seine dialektische Überwindung trägt.

[2]) Die Methode der intellektuellen Anschauung unterscheidet sich dadurch von der dialektischen Methode, daß für sie jede Konstruktion ein

Individuelle, Idee-entfremdete, Einzelne ist als solches der philosophischen Konstruktion verschlossen. So ergibt sich folgendes allgemeine Schema der Konstruktion: I. Die Natur mit den drei Potenzen des Mechanischen, Dynamischen, Organischen. II. Die ideelle Welt mit den drei Potenzen des Wissens, Handelns, der Kunst. Am Ende der Naturphilosophie steht das absolut Potenzlose, der Mensch: „Er ist potenzloses Bild der potenzlosen Identität, er ist nicht nur im Zentro, sondern ist zugleich das Zentrum selbst und dadurch in der unmittelbaren inneren Gemeinschaft und Identität mit allen Dingen. . . . Er ist mit einem Wort das Weltsystem, die Fülle der unendlichen Substanz im Kleinen, der zusammengezogene, der Mensch gewordene Gott" (VI, 491). Und diese Stellung hat er, weil in ihm die Vernunft real gesetzt ist. Der Satz, daß die Identität im Universum zur Existenz komme, spitzt sich also dahin zu, daß sie im Menschen Existenz gewinnt: Der Mensch das Existierende, Absolute, das ist der höchste Satz der Naturphilosophie.[1])

Universum, eine Totalität ist, über die hinauszugehen kein innerer Zwang vorliegt; der intellektuellen Anschauung fehlt das Prinzip der Negativität, durch welches die dialektische Methode sich der Mystik entwindet. Schelling sagt direkt: „Was diese als ein Fortgang und in der Thesis, Antithesis und Synthesis außereinander vorstellt, ist in der wahren Methode . . . . eins und ineinander;" aber tatsächlich gibt es in der intellektuellen Anschauung einen Fortschritt und zwar von der relativen Indifferenz zur absoluten. Was dort Negativität ist, ist hier Realität. Von der niedrigen zu der höheren Potenz ist es in der Tat ein Fortgang. Entweder — und das entspricht der romantischen Willkür dieses Standpunktes am meisten — ist der Übergang von einer Potenz zur anderen rein subjektiv, ideell, wie Schelling behauptet; oder er ist innerlich begründet, d. h. die intellektuelle Anschauung erreicht nur auf der höchsten Stufe ihr Ziel — und das ist der Eindruck, den Schellings Darstellung wirklich macht; auch diese Beobachtung zeigt die Antinomie innerhalb des ganzen Standpunktes und macht den bald erfolgten Umschwung verständlicher.

[1]) Das ist zugleich die Umwertung des Begriffs der Gottes-Ebenbildlichkeit unter der Herrschaft des Identitätsprinzips, doch ist zu bemerken, daß es sich hier um den Menschen als Idee, als höchsten Gegenstand der Selbstentfaltung Gottes handelt, nicht um den Menschen als „Einzelding".

Am Ende der idealen Reihe steht der Staat als das absolut Potenzlose: „Dasjenige, worin Wissenschaft, Religion und Kunst auf lebendige Weise sich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv werden, ist der Staat" (VI, 375). An Stelle des Menschen der Idee, des vollkommenen Naturorganismus, tritt die Gemeinschaft der Einzelnen als vollkommner Kulturorganismus. Wie verhalten sich beide zueinander? In der Idee des Menschen, wie ihn die Naturphilosophie konstruiert, liegt kein Grund für eine Kulturgemeinschaft, die doch von einzelnen realisiert wird; denn der Einzelne als solcher hat keinen Platz in der Konstruktion; er kann darum auch nicht die Basis für das absolut Potenzlose in der Philosophie abgeben. Derselbe Widerspruch findet nun überhaupt zwischen der reellen und ideellen Reihe statt: Wenn im Naturuniversum, speziell im Menschen die Identität zur Existenz gekommen ist, so ist nicht einzusehen, warum eine neue Reihe beginnt, in der drei Stufen nötig sind, ehe das absolut Potenzlose wieder erreicht ist. Wenn der Mensch mit allen Dingen in vollkommener Harmonie steht, so ist nicht erklärlich, warum diese Harmonie in der ideellen Welt durch Wissen, Handeln und Kunst erst hergestellt werden soll. Von der Natur- zur Kulturphilosophie gibt es ebensowenig einen deduktiven Weg, wie vom Prinzip der Identität zur Natur. Die Kulturphilosophie zerstört das System der Totalität.[1])

Diese Tatsache ermöglicht einen tiefen Einblick in das eigentliche Wesen der intellektuellen Anschauung. Die Forderung totaler Identität von Subjekt und Objekt würde offen-

[1]) So hat denn auch Schelling eine Konstruktion der ideellen Reihe nie veröffentlicht, sondern nur in einer Handschrift hinterlassen. Das gab ihm äußerlich das Recht, zu behaupten, er hätte die ideelle Reihe überhaupt noch nicht behandelt, und seinen späteren Umschwung so darzustellen, als ob es nur ein Wechsel des Gegenstandes wäre. Sachlich ist das zweifellos unzutreffend, wenn auch ein Gefühl für jenen Widerspruch an der ausführlichen Bearbeitung der ideellen Reihe gehindert haben mag.

bar einen völlig bewußtlosen Zustand zum Prinzip der Wissenschaft erheben. Davor freilich schützt die Potenzen- resp. Ideenlehre mit dem Moment der Differenz und Aktualität, das sie in die intellektuelle Anschauung bringt. Denn wo Differenz von Subjekt und Objekt ist, da ist Bewußtsein. Andererseits soll doch auch in jeder Potenz die absolute Identität angeschaut werden, mit andern Worten, die intellektuelle Anschauung ist ein Zustand des Schwebens zwischen bewußter und bewußtloser Tätigkeit, eine naturwissenschaftlich systematisierte, ästhetische Naturmystik, eine reproduktiv-künstlerische Fähigkeit, in jedem eigentümlichen Naturgegenstand eine eigentümliche Offenbarung des Ewigen anzuschauen. Hier liegt das ästhetische und religiöse Recht der intellektuellen Anschauung.[1]) Hier aber liegt auch ihre Grenze. Wer die Geschichte mit der Methode der intellektuellen Anschauung behandelt, macht sie zur Natur, zur abgeschlossenen Totalität, der gegenüber es keine Wertmaßstäbe und Normen gibt. Er zerstört damit den Begriff der Geschichte oder die Voraussetzungen der intellektuellen Anschauung (s. u. „Mystik und Geschichte").

2. Die Grenze der intellektuellen Anschauung.

Wir hatten gesehen, daß der Kulturprozeß, weil er auf dem einzelnen als solchen beruht, die schlechthinige Grenze der intellektuellen Anschauung bildet; das führt nun endgültig und unabweislich zu der Frage, wie in der intellektuellen Anschauung, der ewigen Form des Absoluten, das Einzelne als solches begründet sein könne. In seiner Schrift über

[1]) Es ist ästhetisch und religiös gleich wertvoll, wenn das Auseinanderfallen der Naturbetrachtung in rein verstandesmäßige Naturforschung und subjektivistische Naturempfindung überwunden wird durch ein zugleich verständiges und gefühlsmäßiges, religiöses und ästhetisches Naturanschauen: die intellektuelle Anschauung.

„Philosophie und Religion" antwortet Schelling mit der alten Lehre vom Fall der Ideenwelt: Die Ideen, vermöge ihrer Identität mit dem Absoluten, mit der Kraft der Selbstsetzung begabt,[1]) können sich losreißen von ihrer Einheit mit dem Absoluten, können ihr Eigenleben bejahen ohne Identität mit dem Allgemeinen, und darum unter die Herrschaft der Einzelheit, der Selbstheit geraten. So entsteht die Welt der Dinge, der Kategorien des Raumes und der Zeit. — Mit dieser, dem antiken Identitätsbegriff entsprechenden Lehre kombiniert nun Schelling in höchst tiefsinniger Weise die Fichtesche Lehre von der Idealität der raum-zeitlichen Welt für das sich selbst — und eben damit diese Welt des Scheins — setzende Ich.

Schelling sagt, das Für-sich-selbst-Sein der Idee drücke sich in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus, aber „die Ichheit ist nur ihre eigene Tat, ihr eigenes Handeln, sie ist nichts, abgesehen von diesem Handeln und nur für sich selbst, nicht an sich selbst" (VI, 43). Fichtes sich selbst setzendes Ich ist „das Prinzip des Sündenfalls in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen." Für und durch dieses Ich ist also die in Raum, Zeit und Kategorien erscheinende Welt des Einzelnen und Vergänglichen gesetzt. Der subjektive Idealismus, die höchste Form der Reflexionsphilosophie, hat recht gegenüber der Erscheinungswelt, aber daß es eine solche gibt, ist das Unrecht schlechthin.[2]) Die ungeheuren Konsequenzen dieses Gedankens können hier noch nicht aufgezeigt werden, sie sind das Motiv aller folgenden Entwicklungen. Darauf aber sei schon jetzt

[1]) Der Übergang vom materialen in den formalen Freiheitsbegriff geschieht hier durch die Dialektik des Begriffs „Selbstsetzung", insofern darin ein Moment der Absonderung, des Widerspruchs liegen kann. Selbstsetzung und Selbstheit können ineinander übergehen.

[2]) Diese Lehre von der „Weltschöpfung durch den Sündenfall" ist als die begriffliche Formulierung des Satzes aufzufassen, daß mit der Sünde Übel und Tod in die Welt gekommen ist: Die systematische Überwindung des Optimismus.

aufmerksam gemacht, daß die Bedeutung der idealen Welt nun in der Wiederherstellung der Ideen gesehen wird; die Ichheit ist sowohl der Punkt des höchsten Fürch-sich-selbst-Seins des Abgebildeten, als auch „der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Tun des Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit" (VI, 43). Der subjektive Idealismus zersprengt das System der absoluten, intellektuellen Mystik, der Fichtesche Freiheitsbegriff zersprengt die absolute Identität. Von hier zur „Freiheitslehre" ist nur ein kleiner Schritt.

c) Mystik und Geschichte.

1. Die Entwertung der Geschichte durch die Mystik.

Die Prinzipien des Identitätssystems haben für die Philosophie der Geschichte hervorragende Bedeutung gewonnen. Mußte es sich doch hier gerade zeigen, ob die Lehre durchführbar sei, daß die ideelle Welt eine Totalität, ein abgeschlossenes Universum bildet, gerade so wie die Natur. Um dies zu beweisen, gibt es zwei Wege: Entweder wird ein Fortschritt in der Geschichte bestritten, und die Geschichtsphilosophie darauf beschränkt, ihre Potenzen als gleichzeitig zu konstruieren. Das entspricht durchaus dem Identitätssystem und wird auch von Schelling behauptet: „Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig"; „da alle Potenzen gleichzeitig sind, so ist kein Grund, von der einen oder anderen anzufangen" (IV, 135). Jede Art intellektueller Anschauung „vernichtet alle Zeit und setzt mitten in der Zeit die absolute Ewigkeit" (VI, 562). Darum ist die Lehre von der unendlichen Perfektibilität der Menschengattung eine falsche Anwendung des mechanischen Stetigkeitsgesetzes auf die Geschichte; denn „nur im Verstand gibt es einen Fortschritt, in der Vernunft keinen" (VI, 564);

und der Verstandesfortschritt ist nur scheinbar ein solcher, ein in sich nichtiges Verstandeswesen wird an die Stelle des andern gesetzt. Der einzig wahre Fortschritt ist der vom Verstand zur Vernunft, von der Reflexion zur Mystik, und den kann jeder für sich vollziehen: „Das Individuum kann also der Gattung, deren Schicksal in die endlose Zeit ausgedehnt ist, zuvoreilen und das höchste für sich zum voraus nehmen" (VI. 563). Der mystische Individualismus verbindet sich mit dem Kampf gegen den Fortschrittsgedanken und entwertet die Geschichte.[1])

2. Die Gefährdung der Mystik durch die Geschichte.

Dennoch findet sich auf dem Boden der Identitätsphilosophie eine geschichts-philosophische Konstruktion im eigentlichen Sinne, d. h. eine Gleichsetzung der Potenzen mit bestimmten historischen Perioden, wobei denn freilich diejenige Periode, welcher der Philosoph angehört, als die endgültige betrachtet werden muß: die Aussicht auf unabsehbare Veränderungen wesentlicher Art macht eine Konstruktion der Geschichte in dem geforderten Sinn unmöglich. So hat denn auch Schelling ein allgemeines Schema der Geschichtsphilosophie aufgestellt, das auf dem Gegensatz von endlich und unendlich beruht. Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte, da in ihr die Identität von Endlichem und Unendlichem im Endlichen

[1]) Die Zusammenstellung von Mystik und Individuum könnte von dem Prinzip der Identität aus als widersinnig erscheinen, insofern ja das Individuelle überall die Bedeutung hat, Grenze der Identität zu sein. Die Kombination beider Begriffe ist darin begründet, daß das Individuum durch den Mystiker nicht als Individuum, d. h. als Gegensatz der Gemeinschaft betrachtet wird, sondern als die Vollendung der Natur ohne Rücksicht auf die Individualität. In diesem Sinne nun ist der Mensch als Naturorganismus in der Tat die vollkommene Identität, die absolute Synthesis, das Universum. Aber eben darin liegt der Grundfehler der Mystik, daß sie das Individuum gewissermaßen universal macht und ihm darum die Rechte der Gemeinschaft überträgt. Die Träger der individuellen Mystik sind Natur- und nicht Geschichtswesen.

angeschaut wurde; durch das Christentum ist die Endlichkeit der Unendlichkeit geopfert, und das Universum wird als Geschichte angeschaut. „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine Hauptpartieen sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Zentro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte“ (VI, 57).

Das Ziel der Geschichte ist prinzipiell erreicht. Der Philosoph steht in der zweiten Weltperiode und zwar da, wo diese sich ihrer selbst bewußt wird; der weitere Verlauf ist nur eine Durchführung des schon Vorhandenen. Das geschichtsphilosophische Absolutheitsbewußtsein entspricht durchaus dem naturphilosophischen. Dieses bezieht sich auf die Bedeutung des Menschen als Ende des Naturprozesses; jenes auf die Bedeutung der christlichen Ära als Ende des Geschichtsprozesses.[1])

Um diese Sätze aufrecht zu erhalten, ist aber in beiden Fällen die Unterscheidung von prinzipieller Vollendung und faktischer Unvollkommenheit nötig. Der Natur gegenüber führte das zu der Antinomie von Idee und Einzeldingen: Nur in der Ideenwelt ist die Totalität wirklich; diese Lösung ist aber in der Geschichtsphilosophie unmöglich. Wird die Geschichte, wie es in der dargestellten Konstruktion geschieht, als Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, als Wiederherstellung der Ideenwelt aufgefaßt, so kann in ihr nicht zwischen historischen Ideen und Einzelvorgängen geschieden werden. Die Ideen sind eben nur realisiert, wenn alle Einzel-

[1]) Die Frage, ob eine prinzipielle Konstruktion möglich ist, ist nur zu entscheiden im Zusammenhange mit der naturphilosophischen Konstruktion. Dieselben Prinzipien, die hier die Absolutheit des Menschen in der Natur begründen, müssen dort die Absolutheit der Christentums entscheiden. Wo das erste für unmöglich gehalten wird, kann freilich das zweite nicht behauptet werden.

vorgänge abgeschlossen sind, d. h. wenn die Geschichte auch wirklich, nicht nur prinzipiell zu ihrem Ende gekommen ist.

Das ist in der Natur, deren Existenzform der Raum, das Nebeneinander ist, anders. Dort können jederzeit alle Ideen als Universum zusammengefaßt werden. In der Geschichte aber kann jederzeit nur das bis zu diesem Zeitpunkt Realisierte als Totalität aufgefaßt werden. Aber diese Totalität ist im Verhältnis zur absoluten eine durchaus partielle. So zerbricht an der Geschichte die auf Totalität des existierenden Absoluten gegründete intellektuelle Mystik.

3. Die unzureichende Vermittlung zwischen Mystik und Geschichte.

Eine Vermittlung beider Stellungen zur Geschichte wird durch folgende Gedanken angestrebt: Die Geschichte wird, wie die Natur, nach Potenzen konstruiert; aber es wird geleugnet, daß die Reihe der Potenzen eine fortschreitende Linie darstelle; es wird daran erinnert, daß ja nach der Prinzipienlehre in jeder Existenzform das ganze Absolute realisiert und die Identität überall gleich sei. So geschehe es, daß immer dasselbe, aber in verschiedenen Formen wiederkehre. Von der alten Welt zur neuen sei kein Fortschritt von Niederem zu Höherem, sondern eine gänzliche Umkehrung. Was dort Mysterium war (die Geschichte), wird hier offenbart, was dort offenbar war (die Natur), wird hier Mysterium. „So allein ist begreiflich, wie das Herrlichste und Größte eine Vergangenheit sein kann, zugleich aber auch, wie es wiederkehren kann, ohne daß das Menschengeschlecht darum im Kreise geht, — wiederkehren nämlich in einer anderen Stufe, einer anderen Potenz" (V, 564). — Aber es ist deutlich, daß diese Vermittlung undurchführbar ist; entweder kommt sie auf die mystische Geschichtslosigkeit der ersten Betrachtung zurück und scheitert mit dieser an der Zwecklosigkeit, mit der sie alles

Geschehen stempelt, und an dem Faktum des „Falls der Ideenwelt“. Oder sie unterscheidet die Potenzen wirklich nach Graden der Indifferenz und bejaht damit, ganz wie jene, den Fortschrittsgedanken, wenn auch nicht nach Art des Stetigkeitsgesetzes. Dann entstehen aber dieselben Konsequenzen, die die zweite Auffassung mit sich führte: Die Geschichte reißt den Mystiker aus dem Quietismns, in den ihn die Natur versetzte. — Darum ist eine Philosophie der Geschichte von so grundlegender religiöser Bedeutung.

d) Die Zerstörung der sittlichen Kategorien.

1. Wissen und Handeln: Das ethische Genie.

„Absolutes Erkennen und absolutes Handeln sind ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen“ (VI, 540). Das Erkennen ist die Affirmation eines Endlichen als ein Unendliches; das Handeln die Affirmation eines Unendlichen als Endliches. Die Scheidung von Wissen und Handeln ist eine Abstraktion, d. h. eine Absonderung der Dinge von der Allheit, in der sie eins sind, es ist die erste Lüge, jene beiden zu trennen, an ein Wissen zu glauben, das nicht unmittelbar als solches auch Handlung ist und an eine Tugend, die nicht, wie das Wissen, aus dem Wesen der menschlichen Natur quillt. Der Grund dieser Scheidung liegt darin, daß man zwar zugibt, das Erkennen sei von der Notwendigkeit geleitet, nicht aber, daß es mit dem Handeln ebenso bestellt sei, sondern daß man das Handeln auf die freie Selbstbestimmung des Menschen zurückführt. Aber „der Mensch ist nicht für sich selbst frei; nur das Handeln, was aus Gott stammt, ist frei, wie nur ein gleiches Wissen wahr ist“ (VI, 542). Freie Selbstbestimmung schließt einen Widerspruch in sich, denn nur da ist Freiheit, wo Bestimmendes und Bestimmtes absolut identisch sind, wo aus einem Ding nur das, was seinem Wesen entspricht, nach

dem Gesetz der Identität folgt. Darum ist nur eine solche Handlung absolut frei, die aus dem Wesen der Seele, d. h. „aus dem Göttlichen, sofern es das Wesen der Seele ist“ mit absoluter Notwendigkeit folgt (VI, 539).[1]) Die Seele aber ist nur in der absoluten Affirmation der Identität, in der absoluten, intellektuellen Anschauung Gottes, das wirklich, was sie dem Wesen nach ist; ist dies und nur dies in der Seele, so können aus ihr nur solche Handlungen folgen, die das Wesen Gottes ausdrücken, oder absolut vollkommen sind. Dieser Zustand der Seele ist der religiöse. „Religion . . . . ist Gewissenhaftigkeit, es ist Ausdruck der höchsten Einheit des Wissens und des Handelns, welche unmöglich macht, seinem Wissen im Handeln zu widersprechen“ (VI. 558). „Diejenigen nennt man Männer Gottes, in denen das Erkennen des Göttlichen unmittelbar zur Handlung wird“ (VI, 559). Unmittelbar, nicht durch einen Gegensatz, eine Wahl hindurch: Das ist das Entscheidende in dieser Ethik. Die intellektuelle Mystik erhebt über den Kampf.

Man kann den Standpunkt nicht intellektualistisch nennen, etwa wie den sokratischen; denn das hier geforderte Wissen ist durchaus überintellektuell; es erhebt über die Sphäre jeder Begriffsbildung, auch der ethischen; das sittliche Ideal wird nicht durch nüchterne, verstandesmäßige Reflexionen gebildet, ohne Beteiligung des Willens, sondern die Bildung der sittlichen Idee ist schon die ganze Tat, nämlich die intellektuelle Anschauung. Freilich muß hier die Frage entstehen, wie in den einzelnen sittlichen Aufgaben des realen Lebens die intellektuelle Anschauung allezeit gegenwärtig sein könne. Schelling antwortet mit der Beschreibung der Männer Gottes

[1]) In wie scharfem Widerspruch diese Sätze mit der Fassung des Freiheitsbegriffs stehen, den Schelling für die Lehre vom Fall der Ideenwelt verwendet, ist klar; hier bricht die Antinomie des ganzen Standpunktes mit voller Gewalt durch.

als solcher, „die im großen und ganzen gehandelt haben, ohne Bekümmernis um das Einzelne" (VI, 559). Er stellt das Ideal des ethischen Genies auf: denn die unmittelbare Identität von Freiheit und Notwendigkeit, die er von jenem aussagt, unterscheidet sich in nichts Wesentlichem von derselben Identität, die er nachher dem künstlerischen Genie zuschreibt. Die Herrschaft des ästhetischen Idealismus steht auch auf dem Boden des Identitätssystems in voller Kraft. Nur so ist die Auslieferung der Ethik an das Genie verständlich.[1])

2. Der Kampf gegen das Gesetz.

Die Erhebung des Genies bedeutet zugleich eine Ablehnung des Gesetzes. Schelling hat einen außerordentlich heftigen Kampf gegen den Moralismus geführt, auch in der Kantischen und, wie er meinte, Fichteschen Form. Es ist der notwendige Gegensatz von Naturmystik und kategorischem Imperativ, der sich darin betätigte: „Die absolute Identität der Freiheit und der Notwendigkeit ist, und kann nicht hervorgebracht werden, als insofern sie ist" (VI, 555). Alles Streben, sie hervorzubringen, hat den entgegengesetzten Erfolg; denn die Voraussetzung ist falsch; die Harmonie muß dem darauf gerichteten Handeln notwendig entfliehen, da sie nicht vor, sondern hinter ihm liegt. Man muß erst einmal zum Stehen kommen, zu der göttlichen Besonnenheit, durch welche der Mensch eins wird, mit dem AN-SICH seines Wesens, d. h. mit der Identität oder Gott. Ein solcher Mensch aber handelt nicht durch Zwang oder Gebot, sondern in einer völligen

[1]) Auf dem Boden des ästhetischen Idealismus war die Ethik der Ästhetik untergeordnet, blieb aber in Gültigkeit für alle, die keine ästhetischen Genies sind. Hier wird das Genie zum Subjekt auch des ethischen Verhaltens und damit entweder die Forderung der Genialität an alle gestellt, oder — und das scheint Schellings Meinung zu sein, — auch die Ethik einzelnen Genies (Männern Gottes) vorbehalten. Der Fortschritt von einem Standpunkt zum andern ist deutlich.

Unmöglichkeit, anders zu handeln als gut: „Derjenige ist nicht gewissenhaft z. B., der sich noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, und sich erst durch die Achtung zum Rechttun bestimmt" (VI, 558). Eine Wahl zwischen Entgegengesetztem „wie man sie bei dem vorgeblichen aequilibrium arbitrii annimmt," ist untersittlich. Denn sie macht es zu einem besonderen Verdienst des Menschen, daß er sittlich ist, sie erzeugt einen „moralischen Hochmutsgeist, der die guten Werke über den Glauben, Sittlichkeit über Religion setzt" (VI, 559). Die Freiheit, die der Mensch zeigt, indem er nur im Kampf mit der Neigung das Rechte wählt, führt zu einem erzwungenen Zustand, der in häufige Rückfälle und Reaktionen bei jeder möglichen Gelegenheit umschlägt: der Pharisäismus.

Gegen diesen ganzen Standpunkt gilt der Grundsatz: „Es gibt keine absolute Sittlichkeit in dem Sinn, daß sie als ein Verdienst oder als ein Werk der individuellen Freiheit betrachtet werden könnte" (VI, 560). Denn das ist im tiefsten Grunde unreligiös. Damit kommt Schelling auf einen Punkt, der besonders deutlich sein berechtigtes Interesse zeigt. Dem Moralismus ist die Sittlichkeit gewisser als die Religion. Er folgert diese aus jener. Aber „es ist ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen" (VI, 557), ihn zu einem Mittel der Moral-Ökonomie zu machen. Auch im besten Sinne ist diese Methode falsch; denn es gibt überhaupt keine Sittlichkeit, die Sittlichkeit des Menschen wäre; es gibt keine andre Trefflichkeit der menschlichen Seele, als die aus dem Göttlichen stammt. Der Mensch kann nicht sein außer Gott und vor Gott.

Naturmystik und Rechtfertigungsglauben schließen ein Bündnis gegen den kantischen Moralismus. Es ist ein bedeutungsvoller Moment in der Entwicklung des Idealismus und des Geisteslebens überhaupt, von dem hier gesprochen wird. Denn hätte dies Bündnis von Bestand sein können, so

wäre es mit der Ethik zu Ende gewesen. Aber so groß die Verwandtschaft, so groß ist auch der Unterschied; und das Mittel, dies zu erkennen, hat Schelling selbst an die Hand gegeben. Er sagt von der Erbsünde, wenn sie allen einzelnen Handlungen vorangehen soll, so könnte sie nichts anderes sein, „als eben die Freiheit selbst in dem Sinne unserer Moralisten, nämlich die Tendenz, absolut und insichselbst zu sein." „Das ursprüngliche Böse liegt also gerade darin, daß der Mensch etwas für sich selbst und aus sich selbst sein will" (VI, 561). Das aber ist jedes Menschen Wille, denn er ist in seiner Selbstheit abgefallen von der Idee.

Hätte Schelling die Konsequenz dieses Gedankens durchgeführt, so hätte er gesehen, daß es falsch ist, den Menschen der Idee zum Subjekt der Ethik zu machen. Denn dadurch entstand die Ethik der intellektuellen Anschauung und des Genies, die für den empirischen, idee-entfremdeten Menschen Unsittlichkeit ist. Das An-Sich der Seele ist eben nicht Gott, wenn die Seele des empirischen Menschen gemeint ist. Darin liegt der Unterschied der christlichen Geistes-Ethik von der ästhetischen Ethik des Genies und des christlichen Rechtfertigungsglaubens von der Naturmystik.

3. Die Zerstörung des Schuldbewußtseins.

Die letzte entscheidende Konsequenz des Identitäts-Standpunktes ist eine Beurteilung der Sünde, deren notwendige Folge die Zerstörung des Schuldbewußtseins ist: „Jedes Handeln, an und für sich betrachtet, schließt notwendig etwas Positives, einen gewissen Grad der Realität ein. Bloß nach diesem Grad der Realität betrachtet, ist in jeder Handlung Vollkommenheit" (VI, 544). Selbst wenn aus einer Handlung Schädigung anderer Menschen entsteht, so gehört dies „so notwendig zur Natur dieses Menschen, wie das Gegenteil nicht dazu gehört." (VI, 544). Alles, was ist, ist eine Folge

aus der unendlichen Natur, und so wie es folgt, ist es affirmiert von der unendlichen Natur. Was wir als Mangel und Sünde empfinden, ist nur eine Imagination, die aus der Neigung zum Vergleichen, aus der Bildung abstrakter Allgemeinbegriffe und Normen entspringt. Aber in Gott und vor Gott gibt es keine Allgemeinbegriffe. Er produziert die Dinge unmittelbar als konkrete, besondere, deren Vollkommenheit eben darin besteht, das zu sein, was sie sind. Freilich gibt es Grade der Vollkommenheit der Nähe am Absoluten: Stein, Pflanze, Tier, Mensch sind ebenso Stufen der Realität, wie innerhalb der Menschheit von den Niederen zu den Edelsten. Aber der Stein ist nicht schuldig, daß er dazu bestimmt ist, nur Stein zu sein, ebenso der Unrechthandelnde. „Absolut betrachtet ist auch er als Glied der Welt notwendig, und insofern nicht strafbar und sogar entschuldbar" (VI, 547). „Er ist notwendig, weil alle Grade der Vollkommenheit von der niedrigsten bis zur höchsten realisiert sein müssen." „Hierin liegt die wahre Duldsamkeit, alle Dinge als in der Totalität begriffen zu denken und an ihrer Stelle zu achten" (VI, 548). „Das Gegenteil davon ist die Aufstellung einer Regel, eines Sittengesetzes, welches der größtmögliche Wahn ist, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe nur Unlust und vergebliche Mühe entsteht". Alles geschieht nach der Notwendigkeit der absoluten Identität, in der die Freiheit gebunden ist an die Notwendigkeit. „Wozu alle Sorgen und das unruhige Streben? Was geschehen soll, geschieht doch". „In allem, was geschieht, handelt allein die absolute Substanz, und darauf beruht beim Menschen die Harmonie von Leib und Seele, im Universum die absolute Harmonie alles Geschehens." Diese optimistische und quietistische Lehre nennt Schelling die Frucht „einer universellen, die Menschen zur Natur zurückführenden Philosophie", einer heiteren Betrachtung der Welt und der Menschen, die Handlungen und Dinge nicht in bezug auf das

Subjekt, sondern an sich selbst und in bezug auf die Ordnung der Natur betrachtet, d. h. eine Frucht des Systems der Identität.

Hier ist also deutlich ausgesprochen, was schon in der Kritik der Urteilskraft angedeutet, in der Natur- und Kunstphilosophie fundamentiert ist: Die Welt ist ein Total-Organismus, in dem Gott existiert, und in dem jedes Glied seine notwendige Stelle hat. Alles, was existiert, ist als Existierendes mit Gott identisch, ein Widerspruch zwischen Gott und Mensch beruht auf Imagination, auf falscher Abstraktion, Sünde ist Mangel an Realität, und Schuldbewußtsein ist Sünde. Aber eben diese äußerste Konsequenz trägt den Keim des Umschlages in sich. Woher die Imagination? Moralische Sünde soll es nicht geben, aber eben, um dies zu beweisen, muß eine intellektuelle Sünde konstatiert werden. Gibt es eine intellektuelle Sünde ohne moralische Basis?

Noch bedeutsamer wird diese Frage, wenn Schelling den Unterschied der niederen und höheren Realitätsgrade unter den Menschen darin sieht, daß jene ohne ihr Wissen, diese mit Wissen das Gute tun. Auch in dem Bösen handelt die unendliche Substanz; aber sein Handeln folgt nicht aus adäquaten Ideen; was er tut, ist notwendig, aber er weiß nichts von dieser Notwendigkeit. „Sein Handeln ist also kein Handeln, sondern ein Leiden, und er ist am meisten Werkzeug, indem er am meisten frei zu sein glaubt" (VI, 551). Der Gute folgt den Ideen, die er selbst von dem Göttlichen hat und ist eben dadurch frei in seinem Handeln. Die intellektuelle Sünde bewirkt also doch nicht nur Grad-, sondern auch Qualitätsunterschiede der Menschen. Diese Unterschiede sind aber in der Freiheit begründet, sich von der Einheit in der Idee zu trennen: „Die Freiheit, welche sich das Individuum als Individuum zuschreibt, ist keine Freiheit, sondern eine bloße Tendenz, absolut in sich selbst zu sein, die

an sich selbst nichtig ist, und welcher die Verwicklung mit der Notwendigkeit als das unmittelbare Verhängnis folgt". — Idee und Selbstheit, auf diesen Gegensatz führt schließlich Schellings Lehre von der Sünde und kommt damit der Lehre vom Fall der Ideenwelt entgegen. Die intellektuelle Sünde, sich außerhalb der Idee zu glauben, ist begründet in der moralischen Sünde, außerhalb der Idee zu sein. Das ist der Triumph der sittlichen Kategorien, daß sie sich der Durführung des Identitätssystems allenthalben in den Weg stellen und zugleich mit der höchsten Vollendung dieses Standpunktes, scheinbar völlig überwunden, in Wirklichkeit das ganze System sprengen.

Dritter Teil.

Die Synthese von Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings zweiter Periode.

I. Die prinzipielle Lösung.[1])

a) Das Wesen und der Widerspruch.[2])

1. Die Freiheit.

Es ist kein Zufall, daß die Überwindung des Identitätssystems bei Schelling in Form einer „Freiheitslehre" geschah. „Der Freiheitsbegriff ist die absolute Unruhe, die ihn aus jener Identität wieder heraus treibt." (Strauß II, 693). Aus der Freiheit, die das Absolute den Ideen mitgeteilt hat, erklärt Schelling den Fall der Ideenwelt. Diese Freiheit,

---

[1]) Die folgenden prinzipiellen Ausführungen schließen sich an Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (Band VII, S. 330) an. Dieses Dokument tiefsinnigster religiöser Spekulation ist für Schelling epochemachend gewesen: was darauf folgte, waren Schriften und Vorlesungen zur Erläuterung der „Freiheitslehre", bis nach langer Pause die neugewonnenen Prinzipien mit leisen Modifikationen zur Aufstellung eines umfassenden Systems spekulativer Religionsgeschichte führten. Im vorliegenden Abschnitt betrachten wir die prinzipiellen Lösungen im Anschluß an die „Freiheitslehre" und ihre Ergänzungsschriften, im nächsten die positive Philosophie und ihre religionsphilosophischen Lösungen im Anschluß an die „Philosophie der Mythologie und Offenbarung".

[2]) Zu diesem Abschnitt vgl. Dissertation S. 5–20.

in sich selbst zu sein, in Gegensatz zu treten zur Identität, muß also im Absoluten selbst liegen; und dies zu erklären, ist das tiefste Problem jeder Freiheitslehre. Wir suchen der Schellingschen Lösung von verschiedenen Seiten her näher zu kommen.

Die vorkantischen Freiheitslehrer zerfallen in Deterministen und Indeterministen. Die ersten behaupten die empirische Notwendigkeit aller Handlungen als Glieder einer Kausalitätsreihe. Die Gegner verteidigen die Willkür als Vermögen, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andre zu wollen: „Ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln" (VII, 382). Der Idealismus hat die ganze Frage auf eine höhere Stufe gehoben durch die Lehre von der intelligiblen Freiheit, nach welcher das intelligible Wesen jedes Dinges vor Zeitlichkeit und Kausalität liegt und nichts ist als seine eigene Tat, reale Selbstsetzung. „Es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist" (VII, 385). Hier ist ein völlig unauflösliches Ineinander von Notwendigkeit und Zufälligkeit gegeben, das eben das Wesen der Freiheit ausmacht. Aseität in dieser Bedeutung ist nun in eminentem Sinne von Gott auszusagen. Auch hier handelt es sich um zwei Gegensätze, die sich bekämpfen und gegenseitig ausschließen. Leibniz behauptet eine Beratschlagung Gottes mit sich selbst und eine mehr oder weniger willkürliche Auswahl aus vielen möglichen Welten. Spinoza sagt dagegen, daß alles nach unverbrüchlicher Notwendigkeit aus Gott folge. Schelling sieht auch hier die Synthese in dem Gedanken, daß die Notwendigkeit des göttlichen Handelns lebendig und persönlich, d. h. frei ist. Aber damit ist nur die richtige Basis der Lösung gegeben, nicht diese selbst, das sieht Schelling deutlich. Die Identität von Freiheit und Notwendigkeit, unmittelbar aufgefaßt, ist ja nichts als das Prinzip des Identitätssystems, d. h. Vernunftnotwendigkeit.

Die Freiheit, in unmittelbare Identität mit der Notwendigkeit gesetzt, verliert sich selbst. Der Akt der Selbstsetzung, unmittelbar in sein Resultat übergegangen, wird zu einem Zustand, und hört auf, lebendig zu sein. Denn die Sphäre der Unmittelbarkeit steht unter der Herrschaft der Notwendigkeit. Die Freiheit hat als solche also nur Wirklichkeit, wenn sie im Gegensatz steht zu ihrem Notwendigen, wenn sie sich losreißt von sich selbst in ihrer Unmittelbarkeit. Freiheit ist nur, wo Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit ist. Das Wesen existiert nur durch den Widerspruch.[1])

2. Der Wille.

Wie aber ist der Widerspruch denkbar, wo Identität höchstes Prinzip ist? Wir hatten schon angedeutet, daß dialektisch betrachtet, nur da absoluter Gegensatz sein kann, wo absolute Identität ist; aber für diese abstrakte Wahrheit fehlte bisher die konkrete Anschauung. Jetzt gewinnt Schelling diese durch Hervorhebung des Willens als höchsten Ausdruck für das absolute Wesen. „Wollen ist Ursein. Nur auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung" (VII, 350). Das Absolute ist Wille, die absolute Identität der Wille, der sich selbst will.[2]) Eben darum aber auch der Wille, der mit sich selbst in Widerspruch treten kann. Diese Amphibolie liegt im Wesen des Willens und nur in ihm. Nur der Wille kann sich als das schlechthin Andere, Entgegengesetzte

[1]) Schellings Entwicklung kann in dieser Beziehung durch folgende Sätze charakterisiert werden:

1. Willensmystik: Das Wesen existiert nur als aktuelles.
2. Identitätssystem: Die Aktualität ist dem Wesen an sich fremd.
3. Freiheitslehre: Das Wesen wird aktuell durch den Widerspruch.

[2]) D. h. die Aseität wird wieder in Fichteschen, statt in Spinozistischen Kategorieen beschrieben.

seiner selbst bestimmen.[1]) Würde dem Willen die Kraft des Widerspruchs fehlen, so wäre er Zustand, er wäre unmittelbar ins Sein übergegangen und könnte sich nicht als Wille behaupten.[2]) Andererseits hört der Wille dadurch, daß er sich widerspricht, nicht auf, sein Wesen als Wille zu behalten. Ist doch der Widerspruch überhaupt nur möglich, wo das Wesen ist, dem widersprochen wird. Der Widerspruch ohne das Wesen ist ein völliges Nichts. Die Identität von Wesen und Widerspruch ist das Höchste. Denn diese Identität ist wirklich Wille und Tat. Durch den Widerspruch wird der Wille ewig gezwungen, sich als Willen zu behaupten. Seine Existenz bleibt in Ewigkeit Tat, wird nie abstraktes Resultat oder Zustand.

3. Das Irrationale.

Wir haben das Absolute als absolute Synthesis beschrieben, als absolute Einheit einer Mannigfaltigkeit. Nun hat aber der Begriff Synthesis nur Sinn, wo eine Antithesis überwunden ist. Wer das Absolute nicht als Thesis sondern als Synthesis bezeichnet, der nimmt den Widerspruch in das Absolute auf. Damit aber auch das Irratinale. Es ist schlechterdings unableitbar, warum das Absolute sich zugleich mit der Bestimmung der Einheit und des Widerspruchs setzt. Jeder Versuch einer Ableitung ist in Wirklichkeit eine Aufhebung: denn die Freiheit ist das, was aller Bestimmung durch etwas anderes, aus dem es abgeleitet werden könnte, widerstrebt; und der Wiederspruch ist eben das, was dem Wesen und damit der Erkenntnis des Wesens widerspricht:

---

[1]) Hegels Übergang vom Sein zum Nichtsein, Fichtes Übergang vom Ich zum Nicht-Ich sind danach völlig richtig, aber es fehlt das Bewußtsein darüber, daß dieser Übergang eine Tat ist, deren Notwendigkeit ewig unerweislich bleibt. Dazu aber ist allein der Wille fähig.

[2]) Vgl. dazu die Erörterung über die erste Potenz in der „positiven Philosophie". S. W. 2, III, 205–209, 163; 2, II, 31. Diss. S. 17; S. 12.

das Irrationale ist gerade darin irrational, daß es sich aller Vernunftnotwendigkeit entzieht.[1]) Nur eine abstrakte Reflexion, die ihrem Gegenstande äußerlich gegenübersteht, kann das Irrationale deduzieren wollen. Wer aber gerade in der Identität von Subjekt und Objekt, von Deduzierendem und Deduziertem das Prinzip der Wahrheit sieht, muß da, wo das Objekt, das Deduzierte, sich selbst der Identität entzieht, in seiner Deduktion stillstehen und sich beugen. Auf diese Weise wird der Satz vom Wesen und Widerspruch zugleich das höchste erkenntnistheoretische Prinzip: Identität von Rationalem und Irrationalem. In jedem Dinge ist Rationales und Irrationales gemischt; das Rationale, sein Wesen, durch das es in Identität ist mit dem Absoluten, das Irrationale, wodurch es ein Einzelnes, Existierendes, Konkretes ist. So ist das Wesen und der Widerspruch und ihre Identität in allen Dingen. Je mehr Wesen, desto größer der Widerspruch, desto höher die Synthesis; in der absoluten Synthesis setzt sich das Wesen in Ewigkeit durch gegen den absoluten Widerspruch, die Freiheit gegen die Notwendigkeit, das Rationale gegen das Irrationale, das Licht gegen die Finsternis; diese Synthesis aber ist Gott.

b) Der persönliche Gott.

1. Gott und das Absolute.

Für die Fassung des Gottesbegriffs besteht folgende Alternative: Entweder ist das Absolute ein mit einem Male Fertiges und unveränderlich Vorhandenes, wie es die Systeme

---

[1]) 1. Willensmystik: Die aktuelle Synthesis ist höchstes Erkenntnisprinzip.
2. Identitätssystem: Die Vernunft ist realisiert in einer Totalität oder vollendeten Synthesis.
3. Freiheitslehre: Die Synthesis ist aktuell durch den Widerspruch des Irrationalen gegen das Rationale.

der Abstraktion und reinen Vernunft wünschen.[1]) Zu einem so metaphysisch heraufgeschraubten Gott ist aber kein lebendiges, persönliches Verhältnis möglich. Oder er wird wirklich als der Lebendige gefaßt, als das Du zu dem Ich des Gebets; dann aber muß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen haben — ausgenommen allein seine Absolutheit. Nicht nur ein ewiges Sein, sondern ein ewiges Werden ist er: denn zwei Prinzipien sind in ihm, ein bewußtloses und ein bewußtes; und das ist der Inhalt seines wie alles Lebens, daß das bewußtlos Vorhandene zum Bewußtsein erhoben wird. „Das Dunkel geht vor ihm her; die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor" (VII, 433).[2]) Der Anfang der Bewußtwerdung ist der Moment, wo „er sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt;" aber nicht um bei dieser Entgegensetzung stehen zu bleiben, sondern um das Dunkle in das Licht zu führen, um in dem Geschiedenen, von sich Ausgeschlossenen das Ähnliche und Gleiche heranzubilden. Nur wer sich an die abstrakten Begriffe vom ens realissimum und illimitatissimum klammert, kann diesen Gegensatz von Rationalem und Irrationalem in Gott übersehen, kann vergessen, daß ohne Gegensatz kein Leben, das jedes Ding, um sich zu manifestieren, etwas braucht, was nicht es selbst ist sensu stricto. Freilich ist Gott nicht limitiert gegen außen, wohl aber in sich, „so gewiß er eine bestimmte Natur ist"[3]) (VII, 435). So

---

[1]) Vgl. Müller II, 163: „Wessen sollte sich da Gott bewußt sein, als eben dieses seines Selbstbewußtseins, so daß seine Persönlichkeit in dem leeren Ich gleich Ich bestände?"

[2]) Vgl. Martensen S. 98: „Als das Ich, welches aus seinem ungewordenen Naturgrunde sich zur Selbstoffenbarung erschließt und seine Fülle in die Beschaulichkeit des ausgeprägten Gedankens hinausführt, ist Gott der ewige Vater."

[3]) Vgl. Müller II, 164: „Ist Gott an sich das unterschiedslose Wesen, so kommt es eben erst in der Welt zur Bestimmtheit des Seins; wie könnte dann Gott sich als von der Welt Verschiedenes, also in diesem Unterschiede irgendwie bestimmtes Wesen wissen?"

werden die beiden Abwege gemieden, die in der Lehre von Gott vorzüglich gegangen werden: Die eine „dogmatische, für orthodox gehaltene Ansicht“ macht Gott zu einem einzelnen, ganz für sich bestehenden, „abgeschnittenen“ Wesen, von dem die Kreatur völlig ausgeschlossen ist.[1]) Die andere „gemein-pantheistische“ Ansicht läßt Gott gar kein eigenes Dasein, sondern löst ihn in die allgemeine Substanz, den Träger aller Dinge, auf. Nun ist Gott aber beides: „Gott ist in seiner höchsten Dignität allgemeines Wesen aller Wesen, aber dieses allgemeine Wesen schwebt nicht in der Luft, sondern ist begründet und gleichsam getragen durch Gott als individuelles Wesen — das Individuelle in Gott also die Basis oder Unterlage des Allgemeinen“ (VII, 438). Dasjenige Prinzip, durch das Gott individuelles Wesen ist, muß die Selbstheit, der „Egoismus“ in Gott genannt werden. Wäre nur diese Kraft in ihm, so wäre keine Kreatur, nur eine ewige Verschlossenheit und Vertiefung Gottes in sich selbst. Ihr gegenüber steht das Prinzip der Liebe, durch das Gott das Wesen aller Wesen ist. Aber die Liebe für sich könnte nicht *sein*, sie würde zerfließen, wenn nicht eine „kontraktive Urkraft“ in ihr wäre.[2]) „Denn sie ist das an sich mitteilsame, expansive Prinzip.“ „Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand

---

[1]) Vgl. Müller II, 162: Es ist notwendig, daß „der Pantheismus immer wieder mit Gewalt aus dem Theismus hervorbrechen wird, solange es dabei bleiben soll, daß es zu einem bestimmten, in sich unterschiedenen Sein erst kommt mit dem Übergang zur Welt.“

[2]) Vgl. Rothe I, 51: „Gott wird hier gedacht als lediglich seiend und nicht daseiend oder etwas seiend, als lediglich wesendes (nicht existierendes) Sein“. 52: Das ist das, was die Mystiker Gottheit nennen, im Unterschied von Gott. — Martensen S. 80: „Die mystische Theologie steht in dem Irrtum, daß die reine Gottheit besser sein sollte als Gott.“ Diese Unterscheidung und doch nicht Trennung von Gottheit und Gott entspricht ganz dem Verhältnis von Absolutem und Gott bei Schelling: und es ist sehr lehrreich, zu beachten, daß beide Theologen die Gottheit, d. h. die Absolutheit Gottes zum Prinzip der Mystik machen.

gibt" (VII, 439). Die Liebe ist der wahre Gott, der Gott an sich, der Egoismus ist die Kraft, durch die Gott oder die Liebe zur Existenz kommt. Die persönliche Realität Gottes besteht in der Tätigkeit und Wechselwirkung jener Prinzipien. Die Überwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe ist der Prozeß der Personalisierung Gottes, seine Natur- und Menschwerdung; denn der von der Liebe gesänftigte, göttliche Egoismus ist die Natur in Gott.[1])

2. Die Natur in Gott.[2])

Schelling nennt jetzt die unmittelbare Identität Ungrund oder Indifferenz, d. h. Gleichgültigkeit gegen alle Unterschiede. Von diesem Ungrund ist nun zu erkennen (a posteriori natürlich), daß er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, in deren jedem er gleicherweise das Ganze ist; nur das eine Mal gesetzt unter der Bestimmung des Ja, das andere Mal unter der des Nein. Für das erste gebraucht Schelling die Bezeichnungen göttliches Selbst, existierender Gott, Ideelles, Licht, Freiheit; das andere nennt er Natur in Gott, Grund zur Existenz, Reelles, Finsternis, Notwendigkeit. Der Prozeß der göttlichen Persönlichkeit oder das göttliche Leben besteht nun darin, daß der Grund zur Existenz in Ewigkeit sich entfaltet zu der Fülle der in ihm beschlossenen Bestimmungen und diese Fülle in Ewigkeit aufgehoben wird in die Einheit

---

[1]) Die Unterscheidung von der Absolutheit und Individualität und zugleich die Behauptung von der ewigen Identität beider zeigt schon deutlich, in welcher Richtung die Lösung unseres Problems liegt. Die mystische Identität mit Gott entspricht seiner Absolutheit, das Schuldbewußtsein seinem Zorn, d. h. seiner Selbstbehauptung als Einzelwesen; in völlig unüberwindlichen Gegensatz könnten beide nur kommen, wenn in Gott selbst beides auseinander fiele, das aber ist unmöglich. Gott kann sich nicht absolut trennen von seiner Natur.

[2]) Vgl. Dissertation S. 20—45.

des göttlichen Selbst.[1]) Der Wille des Grundes ist gleichsam die Sehnsucht, Gott zu gebären, der dunkle Wille, in dem kein Verstand ist, der aber mit dem Verstande geeint, zur Scheidung der Gestalten, zur Geburt des einzelnen gebracht wird. Weil er aber der Wille des Widerspruchs ist, widerstrebt er dem Verstande, so daß die Geburt der Dinge eine stufenweise Entfaltung ist. „Zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Zentrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie" (VII, 362). Im Menschen ist der Verstand völlig geeint mit dem Grunde. In ihm sind beide Prinzipien, die ganze Macht des finsteren Prinzips und die ganze Kraft des Lichts; er ist Geist, wie Gott Geist ist. Alle niedrigeren Wesen sind nur mangelhafte Versuche, den „in der Tiefe des Grundes verborgenen Lebensblick" hervorzubringen. Der Mensch ist die vollendete Natur, das wahre göttliche Universum.

Damit sind die Probleme, welche die ursprüngliche Fassung der Naturphilosophie stellte, zur Entscheidung gebracht: Naturphilosophie ist Wissenschaft von der Natur in Gott; die Natur ist vollendet, sie bildet eine Totalität, ein Universum, aber diese Totalität ist in Gott. Natur ist das unter der Macht des Widerspruchs entfaltete Wesen Gottes, das in ewiger Identität mit dem göttlichen Selbst, der göttlichen Freiheit steht. Auf die Frage, die oben unbeantwortbar war, warum denn

---

[1]) Rothe I, 55: „Gott ist demnach zu denken als die absolute Einheit des Seins und Werdens, d. h. als Leben." – S. 61. Gott entfaltet sich in einem Entwicklungsprozeß zeitloser Art, dessen Elemente aber nicht auseinanderfallen, sondern eine „absolut einheitliche absolute Totalität" ergeben. – S. 73. Auf der absoluten Einheit und Wechselwirkung der göttlichen Natur und Persönlichkeit beruht: „wesentlich in concreto die Lebendigkeit Gottes". – S. 74. „Person ist überhaupt die konkrete Einheit der Persönlichkeit und der Natur". – S. 62. Dem Begriff Natur haftet keineswegs das Merkmal der Materialität an.

die Natur, wenn sie vollendet ist, immer neue Exemplare und immer noch die alten Arten reproduziere, ist jetzt zu antworten, daß der Prozeß der Natur ein ewiger ist. Die Selbstentfaltung Gottes als natürliches Universum ist nicht zeitlich, sondern dialektisch gemeint.[1]) Weil der Widerspruch ewig ist, weil aber zugleich die Identität unauflöslich bleibt, ist auch seine Aufhebung ewig. Gott macht sich in Ewigkeit persönlich, indem er in Ewigkeit Mensch wird; aber Mensch der Idee; d. h. nicht einzelner, sondern alle Einzelheit in sich aufhebende Idee.[2]) Die göttliche Natur reproduziert nicht; sie ist, was sie ist, ganz und in alle Ewigkeit. Diese Natur erfüllt zugleich die Forderung der Urteilskraft, Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Geist zu vereinigen.

Denn der Mensch der Idee realisiert unmittelbar durch sein Naturdasein, eben indem er vollkommene Natur ist, die großen Ideen des Geistes.[3]) Weil er in ewiger Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste steht — ist er doch nichts anderes als die göttliche Natur, in der Gottes Wesen vollkommen entfaltet ist — darum hat er zugleich das absolute Wissen, und ist der Ausdruck der höchsten Schönheit und der höchsten Liebe, alles aber in Unmittelbarkeit, eben als die zu sich selbst gekommene göttliche Natur. Hier endlich wird die mystische Identität mit Gott mit rechtem Namen bezeichnet: Sie ist ein Verhältnis Gottes zu sich selbst, nämlich von sich als Freiheit zu sich selbst als Notwendigkeit, von sich selbst als Geist, zu sich selbst als Natur. Religion ist die Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, Wissenschaft die Intuition, mit der Gott sich selbst erfaßt, Kunst der ewige Rhythmus des in Gott gesetzten und

[1]) Dialektische Verhältnisse sind überzeitlich-ewige, nicht aber zeitlose. Vgl. dazu Diss. S. 121—126.

[2]) Diss. S. 43—45. — Vgl. auch Dorners Lehre von der notwendigen Menschwerdung Gottes.

[3]) Diss. S. 103 u. 104.

wieder aufgehobenen Widerspruchs. Alle Motive zur Totalität, zur Naturmystik, klingen hier zusammen, aber sie reden von Gott und seinem ewigen vollkommenen Leben. Und wenn auch Töne dazwischen hörbar sind, die von einer anderen Welt gesprochen scheinen, wie die Worte von der allem Leben anhängenden Traurigkeit, dem Schleier der Wehmut in aller Natur, so ist doch auch nur eine Traurigkeit gemeint, die ewig überwunden, Quell der göttlichen Seligkeit ist.[1]) Denn noch ist der Sprung nicht geschehen, durch den die Natur Gottes sich losreißt von der Einheit mit dem Geist.

3. Gott, der Herr.[2])

In die Formel: Gott ist der Herr, hat Schelling auf dem Boden der „positiven Philosophie“ seinen Protest gegen die Mystik gelegt. Der Ausdruck ist in der Tat höchst geeignet, den Unterschied und das normale Verhältnis der beiden Gottesbegriffe zum Bewußtsein zu bringen. Schelling unterscheidet jetzt in Gott zwischen dem „Prius“ der Gottheit, dem unvordenklichen Sein, dem schlechthinigen „Daß“, vor dem alle Vernunft stille stehen muß (s. o. die kantische Kritik des kosmologischen Beweises) und dem Seienden, der dreifach potenzierten Idee, dem schlechthinigen „Was“, dem Gegenstand der Vernunft, der für sich keine Existenz hat; jenes Unvordenkliche, a priori Unbegreifliche, absolut Individuelle erweist sich als Gott, indem es das Seiende „ist“, d. h. ihm zum Sein verhilft, sein ὑποκείμενον, subjektum wird; dies geschieht dadurch, daß es die drei Potenzen des Seienden, das Sein-Könnende, Sein-Müssende und Sein-Sollende in Spannung versetzt und diese Spannung überwindet, im innergöttlichen wie außergöttlichen Leben. In dieser Dreieinigkeit der Potenzen ist Gott der vollkommene Geist, der darum vollkommen ist, weil er frei ist von jeder der Drei. Er kann sie in Spannung versetzen,

[1]) Diss. S. 40 und Anmerk. Vgl. VII, 399. [2]) Diss. S. 20–45.

denn er kann die Spannung wieder aufheben; er kann ihre Identität in Gegensatz verkehren, denn er ist das unzerreißbare Band der Potenzen und stellt die Identität wieder her. Die erste Potenz, das Irrationale, und die zweite, das Rationale, sind eins in dem dritten, dem Geist; aber Gott ist auch nicht an die dritte, geistige Potenz gebunden; er kann sie aufgeben, denn er ist „der auch von seinem als Geist-Sein freie Geist". Diese absolute, „überschwengliche" Freiheit macht ihn in Wahrheit zum Herrn, gibt ihm die Herrschaft über das Sein, die ihm zukommt: „Deitas est dominatio Dei" (X, 261).

Durch diese Konstruktion, (zu deren ausführlicher Darstellung und Begründung auf die Dissertation verwiesen werden muß), sind folgende Momente in eigenartiger Weise hervorgehoben:

I. In der Lehre vom Geist wird unterschieden zwischen dem notwendigen und dem freien Geist. Gott ist aber darin freier Geist, daß er auf seine unmittelbare Geistigkeit verzichten kann. Das ist ein neuer, wichtiger Ausdruck für die Identität von Wesen und Widerspruch; denn er ermöglicht die Unterscheidung von kosmischem und göttlichem Geist, deren erster Prinzip der Mystik, deren zweiter Prinzip der durch das Schuldbewußtsein hindurch gegangenen Gnadengemeinschaft wird.

II. Diese Unterscheidung aber ist allein möglich durch die totale Bejahung des irrationalen Momentes in Gott; denn der Verzicht Gottes auf seine unmittelbare Geistigkeit ist schlechterdings irrational. Nun wird in der dargestellten Konstruktion der Irrationalismus dadurch höchst eindrucksvoll, daß das irrationale Prinzip in Gott als sein Prius, das seinem Gottsein Vorangehende aufgefaßt wird. Dem „Daß" wird der Primat über das „Was" zugesprochen: „Das Sein ist das erste" (2, I, 587). Nicht das Allgemeine individualisiert sich, sondern das Individuelle generalisiert sich, macht sich begreiflich. Das Irrationale liegt nicht nur unterhalb der Idee,

in dem mannigfaltigen Einzelnen, sondern zunächst über der Idee, in dem absolut Individuellen.

III. Durch die Schilderung des unvordenklichen Seins, dieses Abgrunds der menschlichen Vernunft, dieses überwältigenden, weltdurchdringenden „Daß" wird die Erhabenheit Gottes und seine Macht kraftvoll herausgestellt. Schelling spricht von der Erhabenheit des Gegenstandes, wenn er auf jenes Prius der Gottheit kommt; ja dasselbe wird geradezu zum Urbild und Urgrund alles Erhabenen, insofern es das ist, vor dem die Vernunft prinzipiell Halt machen muß. — Und ebenso energisch lehnt Schelling jeden Gottesbegriff ab, der Gott an das Sein bindet, der ihm die Herrschaft über das Seiende, sein „Über-Sein" durch Vernunftnotwendigkeiten irgend welcher Art rauben will. Gott ist der Herr des Seins; damit ist er definiert, oder vielmehr darin zeigt er sich als erhaben über jede Definition. Andrerseits aber macht sich das a priori Unbegreifliche in Gott begreiflich, das a priori Erhabene in Gott schön, und die Herrschaft über das Sein ist zugleich eine Annahme des Seins als Basis seiner Herrschaft. So zeigt sich auch in diesen Formeln der „positiven Philosophie" die große Synthese von Identität und Gegensatz höchst eindrucksvoll.

4. Die Gotteserkenntnis.[1])

Die erkenntnistheoretische Entwicklung des Idealismus hatte sich bis jetzt an der kantischen Kritik der Gottesbeweise orientiert. Daß es aber von der Idee zur Existenz keinen Weg gebe, war allgemeine Voraussetzung. Die Gotteserkenntnis hat es immer nur mit Gott als Idee, d. h. eben als Identität zu tun. „Gott ist nicht." Dieser Fichtesche Satz blieb in Geltung, wo immer auf idealistischem Boden eine Theologie aufgestellt wurde. Jetzt aber behauptet Schelling:

[1]) Diss. S. 33—36.

Gott ist; er hat sich geschieden von seinem Grund und durch Waltenlassen des Grundes und Widerstreben desselben Existenz gewonnen, nämlich als lebendige Persönlichkeit. Die gesamte frühere idealistische Theologie war ein ontologischer Beweis, nicht von der Existenz, aber von der Idee Gottes. Und dieser Beweis nahm in allen Variationen folgende Grundform an: Die unmittelbare, sinnliche Mannigfaltigkeit, die Differenz, das Endliche, das Objekt als selbständiges wird vom Wahrheitsgedanken aus negiert, und die Einheit, Unendlichkeit, Identität an seine Stelle gesetzt. Das Endliche wird nicht, wie es vor Kant geschah, als Beweisgrund des Unendlichen genommen, sondern der Weg führt durch Aufhebung des Endlichen als Wirkliches. Der Weg zum Absoluten ist die innerliche Befreiung des Subjekts von dem Zufälligen, Bestandlosen, und seine Einswerdung mit dem Wesen. Insofern ist auch dieser Gang nicht äußerlich, formal logisch; es ist kein Schluß, sondern eine Tat, aber eine Tat, die, vom Wahrheitsgedanken aus betrachtet, notwendig ist, in der die Freiheit, mit der Notwendigkeit vereint, untergegangen ist in sie.

Diesem Weg zum Absoluten hin fügt Schelling jetzt den andern hinzu, der vom Absoluten ausgeht und zum lebendigen Gott hinführt. Hier aber gibt es keine Notwendigkeit. Dieser Schritt ist irrational. Schelling hat gegenüber dem Versuch, ihn mit dem Vorwurf des unmotivierten Anthropomorphismus zu bekämpfen, den irrationalen Charakter des Weges vom Absoluten zu Gott betont und zugleich gerechtfertigt. „Wenn er nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden?" (VIII, 167). Es ist nicht erlaubt, a priori Gott etwas vorzuschreiben, „sondern nur seinen Wegen nachzugehen" ist Aufgabe der Theologie. „Er ist, was er sein will. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen; nicht aber ihm zum voraus wehren, zu sein, was er sein will" (VIII, 168). Dem Irrationalen gegenüber gilt es wahrzunehmen und zu erfahren,

die Existenz kann nicht anders als durch sich selbst erwiesen werden. Weil ein Leben, eine Mannigfaltigkeit, eine Welt aktueller Synthesis existiert, darum ist der Satz, daß Gott existiert, notwendig; aber freilich, daß es Gott ist, der existiert, kann nur der behaupten, der sich vorher aus eben diesem Leben, dieser Mannigfaltigkeit erhoben hat zum Absoluten. Gott ist nur zu denken, wo vorher das Absolute gedacht ist; das letzte ist vernunftnotwendig, das erste eine Freiheit, die, wie alle Freiheit sich erhebt über die Notwendigkeit.

Wenden wir auf diese Erkenntnistheorie die theologischen Begriffe anthropozentrisch und theozentrisch an, so löst Schelling das damit gegebene Problem so, daß er die anthropozentrische Methode für die Erkenntnis des Absoluten, die theozentrische für die Erkenntnis Gottes fordert. Um zum Absoluten zu kommen, muß sich der Mensch von der ihm inne wohnenden Vernunftnotwendigkeit vom Prinzip der Identität leiten lassen. Um zu sehen, daß Gott persönlich und lebendig ist, muß er Gottes Selbstzeugnis wahrnehmen und anerkennen. Weil es Leben und Mannigfaltigkeit ist, ist Gott Leben und Werden zuzuschreiben. Keine Vernunft kann das erweisen, Gott aber zeigt es denen, die sehen wollen.[1]) Ergibt der anthropozentrische Weg (die negative Philosophie, wie Schelling es nennt) für sich genommen Mystik, so schafft der theozentrische Weg (die positive Philosophie) die Möglichkeit eines Verhältnisses zu Gott, das durch das Schuldbewußtsein bestimmt ist.

[1]) Dieser Satz gibt dem Vorhergehenden seine notwendige Erklärung; es ist eben durchaus nicht ein Zwang, Leben und Mannigfaltigkeit als Tatsache anzuerkennen; es ist möglich, sie für Schein zu erklären, und dadurch für die prinzipielle Fragestellung auszuschalten; es ist selbst möglich, die sittlichen Kategorien zu vernachlässigen, um die Anerkennung des persönlichen Gottes zu vermeiden. Aber mit der Anerkennung dieser Kategorien und unter Voraussetzung des Weges zu Gott hin, ist die Bejahung des persönlichen Gottes gegeben.

5. Dialektisches und historisches Werden.

Wir hatten die Antinomie innerhalb des Identitätsprinzips in dem Verhältnis von Einzelheit und Einheit gefunden und die Bedeutung dieser Antinomie in der „Kritik der reinen Vernunft" ausführlich behandelt. Sie ist wohl zu unterscheiden von der Antinomie zwischen Identität und sittlichen Kategorien, aber sie liegt auf dem Wege zu dieser; sie gibt gewissermaßen den Möglichkeitsgrund für den sittlichen Widerspruch, indem sie auf die Ur-Identität, die zugleich Ur-Antinomie ist, die Identität von Wesen und Widerspruch führt. Es ist der Widerspruch in der ersten Potenz oder der unmittelbar gesetzte Widerspruch, von dem bis jetzt die Rede war; es ist wesentlich für ihn, in ewigem Prozeß wieder aufgehoben zu werden; und dieser ewige Prozeß ist die Ideenwelt. Die Idee ist aktuelle Identität von Wesen und Widerspruch, ist absolute und doch aktuelle Synthesis, ist lebendige Einheit innerer Mannigfaltigkeit. Die Einzelheit ist gesetzt, aber sie ist zugleich als aufgehoben gesetzt. Ebenso ist es in dem Verhältnis von Gottes Natur und Gottes Geist; die Natur ist gesetzt, aber ewig aufgehoben in den Geist. Die Einzelheit, Egoität ist in Widerspruch mit der Liebe, aber ewig aufgehoben durch die Liebe. Grund und Existenz haben sich geschieden, aber beide kehren ewig zurück in die Einheit der Indifferenz. Gott hat sich ein Gegenbild im Menschen gesetzt, aber dieses Gegenbild steht mit dem Urbild in ewiger Identität. Der Widerspruch gewinnt nirgends Selbständigkeit, er bleibt immer Grund, darum ist dieses Werden Gottes in der Idee überzeitlich, dialektisch.

Schelling wendet darauf den Begriff des „ewigen Werdens" an.[1]) Er sagt damit aus, daß die Ewigkeit Gottes erhaben ist über den Gegensatz von Zeit und zeitloser Starrheit: ein unvollziehbarer und doch unumgänglicher Begriff, ebenso un-

[1]) Diss. S. 25.

vollziehbar und ebenso notwendig wie der Begriff einer Identität von Wesen und Widerspruch, von Einheit und Vielheit.

Wir hatten gezeigt, daß in der ursprünglichen Indifferenz die Freiheit verschlungen ist von der Notwendigkeit, der Geist von der Natur. Die Identität der Idee ist zwar eine vermittelte, aber eine ewig vermittelte, eine solche, in welcher der Geist ewig sich losreißt von der Natur und sich wieder mit ihr in Einheit setzt; es kommt hier also zu keiner wirklich von der Natur geschiedenen Geistigkeit, von der Notwendigkeit losgelösten Freiheit. Vergeistigte Natur ist Gott als Idee. Er hat Werden, aber keine Geschichte. Geschichte hat nur der von sich selbst, von seiner Notwendigkeit gelöste Geist, der Geist, der aus dem Gegensatz von gut und böse geboren ist. Erst dieser Gegensatz reißt die Existenz vom Grunde los, den Geist von der Natur, die Freiheit von der Notwendigkeit; erst dieser Gegensatz vernichtet die Mystik, die innerhalb der Idee als lebendige Selbstanschauung Gottes ihr ewiges Recht hat.

c) Die Sünde.[1])

1. Das Wesen der Sünde.

Die Prinzipien, die in Gott vermöge des ewigen Bandes unauflöslich sind, werden in der Kreatur auflöslich: das ist die Möglichkeit von gut und böse. Im Menschen ist das Band der Prinzipien vollendet; er ist Geist und dadurch Herr über beide. Aber er hat in dem dunklen Prinzip, aus dem er geboren ist, eine von Gott unabhängige Basis der Selbstheit; solange die Selbstheit mit der Liebe geeint bleibt, ist der Mensch Universalwille; aber eben in dieser Verknüpfung von Selbstheit und Universalwille liegt die Versuchung; denn wenn der Mensch den Universalwillen, die absolute Macht, der Selbstheit unterordnet, ist das Band der Prinzipien gelöst. Der Grund

[1]) Diss. S. 46—50.

kann nur dann in Einheit mit der Liebe bleiben, wenn er sich unterordnet. Weil er aber Wille der Selbstheit ist, hat er den Drang, den Willen der Liebe in seinen Dienst zu stellen, und weil er Geist ist, hat er die Macht, sich zu erheben. In Gott ist der Wille der Selbstheit nicht als Partikularwille, in der Natur ist nur Partikularwille; es fehlt das Band mit der Liebe und darum der Geist. Der Mensch ist als Partikularwille (im Verhältnis zur Natur) zugleich Universalwille (im Verhältnis zu Gott). In ihm kann geschehen, was weder in Gott, noch in der Natur möglich ist, die Trennung der beiden Prinzipien. In Gott ist vermöge der ewigen Identität der Gegensatz ewig aufgehoben, in der Natur herrscht die eine Seite des Gegensatzes; nur im Menschen ist der Geist Herr über beide Gegensätze, so daß er frei ist, nicht nur von der Knechtschaft der Natur, sondern auch von der ewigen Notwendigkeit des göttlichen Geistes. Durch seine Abstammung aus dem erregten Prinzip der Selbstheit ist der Mensch frei von Gott, durch seine Stellung als innerstes Zentrum des Grundes ist er von diesem frei.

Wenn er sich nun als einzelnes Wesen erfaßt, als abstrakte Subjektivität, als individuelles Ich, d. h. wenn er den ewigen Prozeß der Gottheit aufhalten will, so sündigt er. Sünde ist der Versuch des einzelnen, sich dem Prozeß der Wiederaufhebung alles Einzelnen in die Einheit der absoluten Synthesis zu widersetzen. Sünde ist Selbstheit, die sich als Selbstheit aufrichten will, Sünde ist der potenzierte Widerspruch, der sich selbst mit der Kraft des Wesens als Widerspruch setzende Widerspruch. Der unmittelbare Widerspruch ist in Ewigkeit aufgehoben in der Identität mit dem Wesen; dadurch aber hat der Widerspruch sich mit dem Wesen vereinigt zum Geist. Der unmittelbare Widerspruch ist nicht Sünde, wohl aber der Widerspruch des Geistes gegen das Wesen. Sünde ist der geistgewordene Widerspruch.[1])

---

[1]) Damit sind also die Begriffsdreiheiten der „Kritik der praktischen

2. Die Wirklichkeit der Sünde.

Ist die Sünde potenzierter Widerspruch, so ist sie zugleich das potenzierte Irrationale, das sich als solches setzende Irrationale. Das Irrationale in seiner Unmittelbarkeit ist das schlechthin Gegebene, Undeduzierbare, die Grenze aller Deduktion; aber es ist in Ewigkeit geeint mit dem Rationalen; das Irrationale in seiner Geistigkeit ist die Lüge, das dem Irrationalen schlechthin Feindliche, sich der Rationalisierung, Identität Entziehende.[1]) Darum ist es Irrtum und Lüge, das potenzierte Irrationale als solches zu deduzieren. Wer der Sünde Vernunftnotwendigkeit zuspricht, bejaht ihren Anspruch, wesenhaft zu sein, d. h. er bejaht ihre Lüge.[2]) „Das Böse ist inner-

Vernunft", die in der Willensmystik verloren gegangen waren, wieder erreicht: Wesen, unmittelbarer Widerspruch (Natur), geistgewordener Widerspruch (Sünde). Schelling hebt die Notwendigkeit dieser Art der Begriffsbildung energisch hervor: Position, Negation, Gegenposition sei das Schema, nicht aber unendlich und endlich. — Die Negation kann als Moment der Position, das Endliche als Moment des Unendlichen aufgefaßt werden und so die Mystik konstituieren, aber die Gegenposition entzieht sich selbst dieser Möglichkeit.

[1]) Vgl. Kähler, Wissenschaft der christlichen Lehre, 3. Aufl. II, S. 289: „Ist und bleibt der Begriff der Sünde, werde er formal oder inhaltlich bestimmt, der einer Zweckwidrigkeit, so hat die sündige Handlung keinen zureichenden Grund außer ihrer Tatsächlichkeit oder sie ist unbegreiflich."

[2]) Das Motiv und Prinzip derartiger Deduktionen pflegt ein Werturteil zu sein; es wird nämlich der Zustand nach der Überwindung des Irrationalen und der Lüge als wertvoller beurteilt, als der Zustand vorher. Die Deduktion ist dementsprechend teleologisch; nun ist diese Wertung zwar richtig, nämlich vom Standpunkt des Wertenden, der in einer Welt des Irrtums und der Lüge lebt, aber sie darf nicht verabsolutiert werden. Weil die Identität von Wesen und Widerspruch höchstes Prinzip ist, mit dem wir unser Wesen begreifen, darum ist uns der lebendige Prozeß der Gottheit wertvoller, als die zeitlos ruhende Indifferenz des Absoluten; wir hätten niemals aus der Indifferenz heraustreten müssen, um sie für absolut wertvoll erachten zu können; nun aber können wir nicht zurück, so wahr unser Wesen auf den Widerspruch gegründet ist. Wertvoll ist, was dem Wesen entspricht; darum müssen wir den lebendigen Gott als schlechthin wertvoll gegenüber der Indifferenz beurteilen. Dieser auch gegen jeden teleologischen Rationalismus schlechthin spröde Irrationalismus ist allein imstande, das Schuldbewußtsein zu retten, der systematischen Lüge zu entgehen. Und diese Stellung allein genügt auch dem Prinzip der Identität in seiner ganzen Schärfe.

lich Lüge und allen wahren Seins ermangelnd; doch i st es und zeigt eine furchtbare Wirklichkeit, nicht als ein wahrhaft Seiendes, wohl aber von Natur als ein solches, das seiend zu sein trachtet" (VIII, 267). — Die Bejahung dieser Lüge des Bösen ist Irrtum, aber nach Schelling hat der Irrtum die Lüge in sich: „Auch der Irrtum ist keine bloße Privation der Wahrheit, er ist etwas höchst Positives, er ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist" (VII, 468). „Eben diese Entstellung, diese Verkehrung der Wahrheit, diese in dem schrecklichsten Irrtum noch erkennbaren oder wenigstens dunkel gefühlten Züge der ursprünglichen Wahrheit sind das Entsetzliche des Irrtums (IX, 241). Diejenigen, welche für den ursprünglichen, notwendigen Zwiespalt von Natur und Übernatürlichem kämpfen, „streiten im Grunde eben für jene Schuld des Menschen, und wollen das, was bloß Schuld des Menschen ist, auf die Natur, den Gegenstand selbst werfen" (IX, 243). Der Irrtum kämpft für die Lüge, denn er ist selbst ein Gewächs der Lüge: ein Höhepunkt sittlicher Bejahung des Wahrheitsgedankens bei Schelling.[1])

Alle Versuche, die Sünde zu deduzieren, können schließlich auf zwei Arten zurückgeführt werden; die eine Art steigt unter den Menschen herab, in die Natur und Endlichkeit, um dort das Prinzip der Sünde zu finden; die andere will über den Menschen hinaus, zu Gott, um in seinem Ratschluß die Sünde als notwendiges Mittel zu erkennen. Die eine Erklärungsart ist naturphilosophisch, ätiologisch, die andere geschichtsphilosophisch, teleologisch. Beide aber machen ein totales Nein gegenüber der

---

[1]) Nicht immer tritt das mit gleicher Klarheit hervor: Es kommen Äußerungen vor, als ob Schelling doch Ansätze zu teleologischen Deduktionen gemacht hätte: „Gott selbst dringt gleichsam unaufhaltsam" auf den Fall hin, „damit eine immer größere Begreiflichkeit entstehe" — aber sofort wird festgestellt, daß sich der Fall dennoch a priori nicht beweisen lasse (2, III, 359 und 360). Zur Beurteilung dieses scheinbaren Widerspruchs vgl. Diss. S. 46 und 40.

Sünde unmöglich. Darum muß beim Menschen stehen geblieben und damit auf Deduktion verzichtet werden.

3. Sünde und Tod.

Im Menschen als Universalwillen hat die Natur ihren Einheitspunkt und ihre Vollendung gefunden. Jetzt ist der Wille des Menschen aus dem Zentrum gewichen und die Natur in den Zustand der Unvollkommenheit zurückgeworfen. Sie sucht ihre Einheit in Gott und findet sie nicht, da der Mittler fehlt, der Mensch; denn dieser bedarf selbst der Vermittlung. In diesem Suchen und Kämpfen ist sie gezwungen, sich ins Unendliche zu reproduzieren, das schlechthin Einzelne zu setzen, ihm eine abstrakte Selbständigkeit zu geben und es zu vernichten, um der Schuld seiner Selbstheit willen. So hat sich das Anorganische erhoben und hindert die Natur, ihre Vollendung je zu erreichen. „Auch der Anorganismus gehört zu jenem Geschlecht des Nicht-Seienden, das sich zum Seienden erhoben hat" (VII, 460). Die allgemeine Form der Nichtigkeit des sich zum Sein drängenden Nicht-Seienden ist die Zeit. Es ist falsch, zwischen Zeit und Ewigkeit ein rationales Verhältnis zu suchen. Zeit ist Widerspruch gegen die Ewigkeit, einen Andern Begriff gibt es nicht von ihr. Die Ewigkeit geht nicht der Zeit voraus, noch folgt sie ihr, noch faßt sie die Zeit in sich, noch läuft sie parallel mit ihr. Zeit ist das schlechthin Andere der Ewigkeit, die Ewigkeit unter der Bestimmung des Widerspruchs,[1]) wie Natur der Geist unter der Bestimmung des Widerspruchs ist.

So lösen sich endlich die großen Probleme, die der Naturphilosophie aus dem schlechthin Einzelnen und dem Anorganischen erwachsen. Die Lösung hat zwei Stufen: I. Die Mannigfaltigkeit der Naturpotenzen ist irrational, aber rationabel; denn die Mannigfaltigkeit der Potenzen geht in Ewigkeit zurück in die

[1]) Diss. S. 121—126.

Einheit, aus der sie ewig durch den Widerspruch hervorgerufen werden. — II. Die Selbständigkeit und Vernichtung des einzelnen, die Unfähigkeit der Natur, sich zu vollenden, ist ein Werk des potenzierten sich selbst setzenden Widerspruchs. Das Wesen der Natur bleibt dadurch unverändert; denn auch der potenzierte Widerspruch ist kein Wesen für sich, sondern hat seine Realität allein durch sein Band mit dem Wesen. Darum ist die Natur, insofern sie unter dem Widerspruch steht, schlechthinige Grenze der Naturphilosophie und Mystik; aber insofern ist sie nicht das, was sie wesentlich ist. Ihr Wesen wird erkennbar auch durch die widersprechende Bestimmung hindurch, indem eben der Widerspruch sich nicht realisieren könnte, wenn er nicht das Wesen mit sich verbände.

Diese Verbindung aber ist eine falsche; nicht daß Wesen und Widerspruch sich verbinden, ist falsch, wohl aber daß der Widerspruch, die Einzelheit dabei herrscht, ist die Lüge; und die Offenbarung dieser Lüge ist der Tod.[1]) So wird der Tod die Offenbarung des wahren Wesens. Der Tod ist die letzte und tiefste Lösung des Problems: Identität und Widerspruch in bezug auf die Natur. Die Naturphilosophie hat das, was im Tode sich als Lüge offenbart, die Herrschaft des einzelnen, die Selbstheit, als Lüge darzustellen, und sich selbst zu konstruieren in einem System der Totalität, in dem alles Einzelne ewig aufgehoben ist in der Einheit der Idee. Eben darum aber hat die Naturphilosophie auf den Anspruch zu verzichten, Universalwissenschaft zu sein und die Naturmystik hat sich in den ethischen Kategorien ihre Grenze zu setzen.

[1]) „Die Notwendigkeit des Todes setzt zwei absolut unverträgliche Prinzipien voraus, deren Scheidung der Tod ist." Diese Prinzipien sind das wahrhaft Seiende und das Nicht-Seiende, das sich ins Sein erheben will, oder die Lüge. Der Tod zerstört die Lüge der widergöttlichen Individualität (VII, 474).

4. Die Schuld.

Was über die Natur wie ein Verhängnis gekommen ist, trägt der Mensch als Schuld. Denn ein Doppeltes gehört zu dem Begriff der Schuld, daß der Schuldige in Freiheit gehandelt[1]) und daß er sich mit Gott in Widerspruch gesetzt hat. Das zweite trifft auch auf die Natur zu; das erste nur auf den Menschen; denn nur in ihm hat die Selbstheit sich gefunden und Macht gewonnen, sich zu bestimmen, für oder wider die Liebe. In ihm hat sich der Widerspruch als Geist erhoben und die Liebe unterjocht und die Selbstsucht geschaffen und die Zeit und den Tod. Diese Erhebung der Selbstheit ist allein s e i n Werk; es ist nicht wie eine fremde Macht über ihn gekommen; denn Selbstheit ist ja die Basis seines Wesens. Nur die Versuchung geht von ihr aus; die Sünde selbst aber ist Tat des Geistes. In wie tiefem Sinne das Schelling verstanden haben will, zeigt seine Erhebung des Fichteschen Satzes von der Selbstsetzung des Ichs zum Prinzip des Sündenfalls; er meint natürlich das individuelle Ich und behauptet, daß dieses nichts ist als seine eigene Tat, eben das Selbstsetzen. Aber dieses Selbstsetzen des Individuellen als solchen ist das Wesen der Sünde; so ist das individuelle Ich als bloß individuelles eine Schöpfung der Sünde, etwas an und für sich Schuldvolles. Das widerspruchsvolle Bewußtsein des Menschen, notwendig und doch mit Schuld das zu sein, was er ist, beweist die Richtigkeit dieser Lehre vom transszendentalen Sündenfall. So wird das Schuldurteil von Schelling absolut gefaßt und Reue die Basis alles religiösen Verhaltens.

Diese Lehre scheint sich der Heterodoxie anzunähern, daß die Substanz des Menschen Erbsünde sei; hätte Schelling dies

[1]) Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um den einzelnen Menschen, sondern um die Einheit der Menschen im Menschen der Idee. Denn dieser ist Subjekt des Falls und nicht der einzelne als einzelner. Dies ist die Lösung des Problems der Erbsünde durch die Lehre vom transszendentalen Sündenfall.

behaupten wollen, so wäre das Identitätsprinzip gefallen, ein autonomes auf Überzeugung ruhendes Verhältnis zu Gott wäre unmöglich. Aber der Widerspruch ist nur, insofern er mit dem Wesen eins ist; ist er doch nichts als das Wesen unter einer Bestimmung, als der Wille unter der Bestimmung des Nein. Und das Nein ist nicht ohne das Ja, der Grund nicht ohne das Licht. Auch im Sünder ist das Band des Geistes wirksam, obwohl die sein-sollende Einheit aufgelöst ist; die Kraft der Sünde beruht auf ihm, und dieses Band ist es, was den Menschen zum Menschen macht, seine „Substanz". „Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben" (VII, 371). Im Widerstreit selbst offenbart sich das Band und dadurch das Wesen. Das Nicht-sein-Sollende kann nur am Sein-Sollenden offenbar werden. Das Schuldbewußtsein selbst schließt das Bewußtsein um die wahre Einheit in sich. Je tiefer und absoluter das Schuldbewußtsein, desto höher die Erfassung der wahren Identität. Ja und Nein stehen auch hier in voller Absolutheit nebeneinander und ineinander. Es ist das Wesen aller Flachheit des Geistes, diese Identität des Widerspruchs abschwächen zu wollen. In die Tiefe des Geistes aber blickt, wer sie als die Form der lebendigen Wahrheit lebendig erfaßt.[1])

d) Zorn und Gnade.

1. Sünde und Zorn.

Die unmittelbare Wirkung des Widerspruchs gegen das Wesen ist die Personalisierung Gottes als ewiger Prozeß.

---

[1]) „Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und böse seien dasselbe" (VII, 400). „Nur mögen dann diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäzeum als für die Akademie oder die Palästra des Lyzeums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie ebenso wie sie selber nicht versteht, darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von recht und unrecht, gut und böse sieht, und vor welches sie so wenig, als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zeno und der übrigen Eleaten, vor das Forum seichter Schöngeister gehören" (VII, 401).

Welches nun die Wirkung des potenzierten Widerspruchs auf Gott ist, oder vielmehr, wie er in Freiheit sich zu Sünde und Sünder stellt, das ist die höchste Frage innerhalb der gegenwärtigen Untersuchung. Der Wille des Grundes ist als Wille göttlich, insofern er aber unter der Bestimmung des Widerspruchs steht, das, was in Gott nicht er selbst ist, das aber in dem Leben Gottes ewig von Gott sich angeeignet wird. Der Wille der Sünde ist als Wille ebenfalls göttlich, weil er ja nur vermöge seiner Einheit mit dem Wesen sein kann, aber insofern er unter der Bestimmung des potenzierten Widerspruchs steht, gegengöttlich. Der Wille der Sünde ist demnach zugleich göttlich und gegengöttlich, d. h. Gott hat für die Sünde zugleich ein Ja und ein Nein. Die Einheit dieses Widerspruchs muß begriffen werden; sie kann aber nur so begriffen werden, daß gezeigt wird: das Ja zur Sünde geht notwendig über in das Nein und das Nein in seiner tiefsten Form schlägt notwendig um in das Ja. Daß es Schelling gelungen ist, diese Einheit des Widerspruchs deutlich zu machen, d. h. die Synthese von Mystik und Schuldbewußtsein prinzipiell herzustellen, soll nun abschließend gezeigt werden.

Der Ausdruck für den Übergang des Ja in das Nein ist der Satz, daß der Wille der Sünde und der des göttlichen Zornes identisch sind. Schelling hat diesen Gedanken so ausgedrückt, daß er sagt, Gott sei nicht mehr mit seinem Willen in der Idee-entfremdeten Welt, aber mit seinem Unwillen oder Zorn. „Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, aber indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet, und aus Übermut, alles zu sein, ins Nichtsein fällt" (VII, 391). Es ist „der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maße, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, ärmer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird" (VII, 390). Das Ende des Bösen ist, daß es gänzlich vom

Guten getrennt und damit als völlige Unrealität hingestellt wird. „Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das mißbrauchte Gute, das, ihm selbst unbewußt, in ihm war ... im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach Wirklichkeit, aber ohne aus der Potenzialität heraustreten zu können. . . Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität" (VII, 405). Der Zorn Gottes ist also nach Schelling nicht ein der Sünde äußerliches Gericht, sondern die Sünde selbst, unter dem Gesichtspunkt ihrer immanenten Selbstvernichtung betrachtet. Eben in dem Akt, in welchem Gott den Sünder den Willen zur Sünde hegen läßt und diesen Willen als Willen bejaht, verneint er ihn.

Diese Lehre ist religiös von allerhöchster Bedeutung, sie entnimmt diejenigen Zustände, in welchen der Mensch sich von Gott fern fühlt und die einzige Empfindung Furcht ist oder gar Gleichgültigkeit der atheistischen Beurteilung und behauptet auch für sie die Identität mit Gott, freilich mit dem, dessen Wille Zorn ist. Das Band bleibt unzerrissen, auch wenn es unter dem Zeichen des Gegensatzes steht. Der Mystiker kennt nur Zustände in Identität mit Gott oder in Differenz neben Gott. Die ersten sind religiös, die zweiten irreligiös. Das gewöhnliche Leben, in dem die mystische Anschauung keinen Platz hat, wird atheistisch beurteilt. Wer aber den Zorn Gottes als Realität behandelt, für den sind gerade die Stunden des Bewußtseins um den göttlichen Zorn die Stunden des schärfsten Bewußtseins um die ganz unauflösliche Bindung an Gott.[1]

[1] In diesem Sinne kann Schelling mit Hegel sagen, daß der individuelle Geist sich in der Religion seines Verhältnisses zum Absoluten bewußt werde. Der Unterschied ist aber der, daß er sich nach Schelling nicht seiner Einheit, sondern seines Gegensatzes, wenn auch in unauflöslicher Gebundenheit, bewußt wird. Um die Einheit zu schaffen, ist mehr nötig als ein Bewußtwerden, nämlich eine Gottestat irrationalster Art.

Die Realität der Sünde und ihre Herrschaft über sie selbst wird aus einem Beweis gegen Gott zu einem Zeugnis für ihn. Wahrheit und Sittlichkeit in ihrer höchsten religiösen Verwendung fallen zusammen; denn Gott ist die Einheit von Ja und Nein.

2. Sünde und Gnade.

Ist der Übergang des göttlichen Ja der Sünde gegenüber in das Nein ausgedrückt in der Identität von Zorn und Sünde, so führt der Übergang des Nein in das Ja zu der Identität von Sünde und Gnade.[1]) Die Selbstvernichtung des Willens der Sünde an und für sich ist keine Überwindung desselben;[2]) es wäre Ohnmacht, würde Gott des Widerspruchs nicht positiv Herr werden. Erst dies ist das wahre Nein zur Sünde, daß er sie besiegt durch eine Tat, die um so viel höher ist als die Schöpfung der Natur, wie der Geist-gewordene Widerspruch tiefer ist, als der unmittelbare. Aber dieses Nein kommt nur zur Existenz durch ein Ja: „Wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich zu eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsternis erscheint, so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen und selber persönlich werden“ (VII, 377). Gott bejaht den Willen der Selbstheit, indem er selbst ein einzelner wird. „Nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der

[1]) Diese Paradoxien sind natürlich außerhalb des gegebenen Zusammenhanges unverständlich und müssen absurd erscheinen. — Im übrigen sind sie auch Paulus nicht fremd, der Röm. 1, 18 u. 24 ff. die Identität von Sünde und Zorn, 2. Kor. 5, 21 die Identität von Sünde und Gnade erreicht.

[2]) Zwar wäre „das menschliche Bewußtsein einer unvermeidlichen Selbstzerstörung ausgesetzt (2, III, 370), wenn Gott allein mit seinem Zorn in der Welt wäre. Aber diese Zerstörung liegt nicht in Gottes Willen, weil er mit seiner Natur durch das unauflösliche Band der Liebe verbunden ist, und weil er ja darin Gott ist, daß er Herr ist über das Sein, auch in dessen äußerster Entfremdung.

Mensch wieder zu Gott komme" (VII, 370). Die individuelle, selbstische Persönlichkeit als solche, steht unter dem Zorn; Gemeinschaft mit dem Universalwillen könnte sie nur in der mystischen Selbstaufhebung haben; aber diese kann den reellen Bestand der Selbstheit nicht ändern; sie bleibt ideell; der Wille der Egoität wird nicht durch sie überwunden.[1]) Gemeinschaft mit Gott ist also nur möglich, wenn Gott selbst individuelle Persönlichkeit wird. Das Irrationale in seiner Unmittelbarkeit ist der Grund für die ewige Personalisierung des Absoluten. Der potenzierte Widerspruch bringt Gott zur Selbstäußerung der Absolutheit und Individualisierung.[2]) Damit aber tritt er unter den Zorn, unter die immanente Selbstvernichtung alles Selbstischen. Noch einmal stehen Ja und Nein in schärfster Form gegenüber. Die Lösung dieses höchsten Widerspruchs ist das Kreuz Christi, d. h. der Wille der Selbstheit, zum absoluten, göttlichen Machtwillen gesteigert, sich selbst zu opfern und damit aufzuheben. „Das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen" (V, 292).[3]) Der Wille des geistgewordenen Widerspruchs, von Gott selbst und darum absolut, zugleich bejaht und verneint, das ist das Mysterium des Kreuzes und die positive Lösung des Problems: Mystik und Schuldbewußtsein.

---

[1]) Dieser häufig wiederkehrende Gedanke, der die Kritik der Mystik aufs eindrucksvollste ausspricht, sei hier nur angedeutet; er wird in der religionsgeschichtlichen Konstruktion, die zum großen Teil auf ihm beruht, ausführlicher behandelt werden.

[2]) Die trinitarischen Voraussetzungen dieses Gedankens sind für sein Verständnis nicht unumgänglich notwendig, soweit sie für unser Problem in Betracht kommen, werden sie noch berücksichtigt werden.

[3]) Diese Formulierung ist zwar auf dem Boden des Identitätssystems erstanden, hat aber thematische Bedeutung für alle Perioden, vgl. 2, IV, 203.

3. Die drei Stufen der prinzipiellen Lösung.

Wir fassen die prinzipielle Lösung der Antinomie von Identität und Widerspruch des Menschen mit Gott in drei Sätzen zusammen:

I. Höchstes Prinzip aller Wirklichkeit ist die Identität von Wesen und Widerspruch, von Rationalem und Irrationalem, von Absolutheit und Selbstheit.

II. Die Identität, durch den Widerspruch in lebendiger Selbstvermittlung erhalten, ist realisiert in dem ewigen Prozeß der göttlichen Persönlichkeit.

III. Der sich selbst erfassende Widerspruch wird überwunden negativ durch die Selbstvernichtung der Selbstheit in ihrer Getrenntheit vom Wesen (Tod und Zorn) positiv durch die Selbstaufhebung der Selbstheit in ihrer Gemeinschaft mit dem individuell gewordenen und sich als individuell aufhebenden Wesen (Gnade).

Diese Lösung vereinigt offenbar das totale Nein gegenüber der Sünde mit dem Bewußtsein, in unzertrennlicher Identität mit Gott zu stehen, wenn auch nur als Gefäß seines Zornes; und sie kann diese Antinomie überwinden, da sie an den Anfang alles Denkens die schwere, weil unendlich tiefe Forderung stellt, das absolute Ja und das absolute Nein als identisch zu denken. Der Wahrheitsgedanke in seiner höchsten Form: Identität des Widerspruchs, und das Schuldbewußtsein in seiner tiefsten Form: Gebundenheit an den zürnenden Gott vereinigen sich in dieser Forderung, deren Erfüllung in absolutem Maße das Kreuz Christi ist.[1])

[1]) Daß die Synthese nicht in einem Gedanken, sondern in einer Tat liegt, ist für die Lösung entscheidend. Wäre es anders, sollte die Synthese den Charakter einer notwendigen Vernunftwahrheit tragen, so würde sie sich selbst aufheben, indem das irrationale Moment in ihr untergegangen wäre in dem rationalen.

4. Der eschatologische Ausblick.

Urzeit und Endzeit entsprechen sich: das gilt auch für Schellings System und ist für unser Problem nicht ohne Bedeutung; der Satz nimmt hier den Sinn an, daß diejenige Identität, welche in dem ewigen Werden des göttlichen Lebens realisiert wird, vom Standpunkt der Zeit aus sowohl vor als nach dem Weltprozeß liegt. Sie ist der status a quo der Existenz und der status ad quem des kosmischen Geschehens. „Die letzte Periode in der letzten ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung — also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachteil seiner Unendlichkeit. Dann ist Gott wirklich alles in allem, der Pantheismus wahr" (VII, 484). „Wenn aber alles ihm untertan sein wird, alsdann wird auch der Sohn untertan sein dem, der ihm alles untergetan hat, auf daß Gott sei alles in allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste, er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende als Getrennte waren, aber noch nicht war als Liebe, — sondern wie sollen wir es bezeichnen?" (VII, 406). Indifferenz oder Gleichgültigkeit beider nennt er es dann. Daß die Gleichgültigkeit Liebe werde, ist der ewige Sinn des Weltprozesses. Die Liebe aber ist das Band der Prinzipien, d. h. die Identität. Identität ist der absolute göttliche Zweck. So triumphiert in Ewigkeit die Mystik über die Schuld.

II. Die religionsgeschichtliche Lösung.

a) Das Wesen der Religionsgeschichte.

1. Die Geschichte.[1])

Die prinzipielle Lösung unseres Problems geht sonach unmittelbar über in eine geschichtliche. Die Anschauung des menschgewordenen Gottes in einer geschichtlichen Persönlichkeit ist der Einheitspunkt beider Gedankenreihen.[2]) Von diesem Höhepunkt der Geschichte aus ergibt sich nun ein völlig neues Verständnis des Wesens aller Geschichte. An Stelle des unzureichenden Vermittlungsversuches zwischen Mystik und Geschichte tritt die Synthese. Der Satz, daß es in der Vernunft keine Geschichte gibt, bleibt in Gültigkeit; aber die Voraussetzung, daß die Vernunft in der Erscheinungswelt wirklich sei, ist fallen gelassen. Die Basis der Erscheinungswelt ist vielmehr das potenzierte Irrationale, das radikale Böse; der Sündenfall ist die Voraussetzung der Geschichte.

Diese tritt damit unter den Gesichtspunkt der Wiederherstellung, der Zurückbringung, der Umkehrung. Der Wille der Liebe, die rationale Potenz, der Universalwille bekämpft den Willen der Selbstheit, damit wieder Geist sei. „Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte" (VII, 377). Die Herrschaft der dritten, geistigen Potenz, die nur möglich ist, wenn die erste, irrationale, der Widerspruch überwunden wird und im Grunde bleibt, ist der Endpunkt des Geschichtsprozesses.

---

[1]) Diss. S. 121—143 und S. 50—52.

[2]) „Geschichtlich", speziell „religionsgeschichtlich" bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Menschheitsgeschichte im empirischen Sinn. Schelling unterscheidet davon die übergeschichtliche Geschichte, zu welcher Schöpfung, Fall, Erlösung gehören, und die im Überzeitlichen verläuft. Sie entspricht also im wesentlichen dem, was hier als prinzipielle Lösung bezeichnet ist, d. h. den Tatsachen, mit denen es die „geschichtliche" Philosophie im Sinne Schellings zu tun hat, im Unterschiede von der Geschichtsphilosophie im eigentlichen und gewöhnlichen Sinne.

Hier ist die höchste Lebendigkeit und Aktualität, hier kommt alles auf Wille und Tat an; der Fortschritt vom Nicht-sein-Sollenden zum Sein-Sollenden schafft die Geschichte und zerstört den Quietismus. Zwar bekämpft Schelling auch jetzt noch den Gedanken des stetigen Fortschritts und führt seine Konstruktion nach Potenzen durch; er knüpft an die oben als unzureichend charakterisierte Vermittlung von Mystik und Geschichte an: Auf jeder Stufe des Geschichtsprozesses herrscht eine Potenz, eine Idee und damit eine relative Totalität. Aber der Unterschied liegt darin, daß Schelling jetzt eben in der Relativität und Vereinzelung der bestimmten Idee den Grund sieht, aus dem sie überwunden werden muß. Während in der Ideenwelt jede Einzelidee ewig zurückkehrt in die absolute Identität, nimmt in der wirklichen Welt die Einzelidee eine abstrakte Selbständigkeit an. Sie steht, wie alles hier, unter der Herrschaft der Selbstheit und ihrem Verhängnis, sich aufheben zu müssen, um der höheren Idee Platz zu machen. In diesem Sinne ist die Weltgeschichte das Weltgericht, nämlich das Gericht über das einzelne in seiner Einzelheit. So zeigt Schelling, wie die neue Potenz sich gegen die alte wendet und diese unter den schwersten Kämpfen des Bewußtseins verdrängt. Das Bewußtsein hatte in dem alten Zustand etwas Absolutes (Identität), darum will es in ihm beharren; aber das Absolute war gebunden an das Selbstische (Widerspruch) und darum muß es im Bewußtsein von einer höheren Form verdrängt werden.

Die religiöse Wertung der Geschichte hat demnach ein Ja und ein Nein zu vereinigen. Die jeweilig vorhandene Gottesoffenbarung muß total bejaht werden, ohne abstrakte Kritik und Fortschrittsstimmung. In dieser Bejahung liegt aber immanent eine Verneinung, denn was bejaht werden soll, ist ja der absolute Gehalt, nicht die spröde, individuelle Ausgestaltung. Weil aber das Wesen nur in der Gesamtheit der Potenzen realisiert ist, so zerbricht bei jedem Versuch totaler

Bejahung die individuelle Potenz und macht einer anderen Platz, die unter demselben Verhängnis der Individualität steht. In keinem Moment der Geschichte ist demnach Quietismus erlaubt. Nicht die Identität mit Gott wird geleugnet, wohl aber diejenige Identität, welche die Notwendigkeit der Tat aufhebt. Das Absolutsheitsbewußtsein einer geschichtlichen Gemeinschaft wird bekämpft, nicht das Bewußtsein, absoluten Gehalt in sich zu tragen.[1]) Auch in der Gegenwart ist Sein-Sollendes oder Geist, aber sie ist nicht d a s Sein-Sollende, d e r Geist. Wo d a s Sein-Sollende ist, da hebt sich die Geschichte selbst auf, und das Weltalter des Sohnes geht über in das des Geistes: die zweite, kämpfende Potenz hat den Sieg errungen; nun kann die dritte herrschen, die Identität ist hergestellt, der Geist realisiert.[2])

2. Die Religion.[3])

Die Geschichte ist im Innersten Religionsgeschichte: dieser Gedanke ist für Schelling grundlegend. Seine Geschichtsphilosophie ist darum unmittelbar Religionsphilosophie und nicht ohne den Religionsbegriff verständlich. — Auf dem Boden des ästhetischen Idealismus und der Identitätsphilosophie hatte Schelling die Religion im Anschluß an die praktische Philosophie konstruiert. Diesem bis zur Freiheitslehre zu beobachtenden Kantianisieren Schellings liegt das Bewußtsein um den unzerreißbaren Zusammenhang von Religion und sittlichen Kategorien zugrunde; da aber das dem Religiösen ebenso wesent-

[1]) Absichtlich ist das Verhältnis von Einzelnem und Gemeinschaft an dieser Stelle nicht behandelt (s. S. 130). Es wird der einzelne hier ohne weiteres als Glied der Gemeinschaft betrachtet. Insofern hat diese ganze Ausführung eine Voraussetzung antimystischer Art in sich. Denn Gemeinschaften können nie Subjekt der Mystik im eigentlichen Sinne sein. An Stelle dessen tritt jenes fortschrittsfeindliche Absolutheitsbewußtsein, das sachlich der Individualmystik entspricht.

[2]) Diss. S. 135.

[3]) Diss. S. 92—121.

iche Prinzip der Identität wirksam allein für die Sphäre der Kunst durchgeführt wurde, so kam die oben behandelte Ersetzung der Religion durch die Kunstmystik zustande, zugleich aber wurde die Religion teils mit einem moralisierenden, im Grunde unreligiösen Vorsehungsglauben gleichgesetzt, teils mit wachsender Herrschaft des Identitätsprinzips zur Sache des ethischen Genies gemacht, d. h. entweder kamen unreligiöse oder unethische Sätze über das Wesen der Religion zustande. Die Synthese von Wahrheit und Sittlichkeit, Mystik und Schuldbewußtsein war auch an diesem Punkt nicht gefunden.

Das wurde anders, als der Grundsatz der Identität von Wesen und Widerspruch auch über das Verhältnis von Gott und Mensch neues Licht brachte. Der Mensch an sich, in der Idee, ist überwundener Widerspruch, von der Liebe im Grunde gehaltene Selbstheit, Geist, und als solcher in unmittelbarer, substantieller Identität mit Gott: er ist naturâ suâ, ohne sein Zutun, Gott setzend, d. h. die ewige Einheit der göttlichen Prinzipien in sich realisierend. In ihm, der als Einzelwesen zugleich Universalwesen ist, ist die Einheit des göttlichen Selbst mit der göttlichen Natur gegeben; er ist die Vermittlung Gottes mit sich selbst. Die Liebe, mit der Gott ihn liebt, ist keine andere als die, mit der Gott sich selbst liebt; die Identität Gottes mit sich selbst ist Identität mit den Menschen. Das religiöse Verhältnis ist ein innergöttliches, absolut mystisches. Es hat Realität, noch ehe die substantielle Einheit des Bewußtseins auseinandergegangen ist in Denken, Handeln, Anschauen; vor aller Aktualität, im innersten Wesen ist das Bewußtsein religiös. Die Religion ist keine Geistesfunktion neben anderen, noch weniger kann sie als Appendix einer der drei genannten Funktionen aufgefaßt werden. Sie begründet das Leben, die Substanz des Geistes vor aller Funktion. Die Identität konstituiert das religiöse Verhältnis.

Aber diese Identität hat sich in den Widerspruch; der Mensch ist ja wesentlich überwundener Widerspruch. Wäre es anders, so könnte von keinem religiösen Verhältnis die Rede sein; denn ein solches setzt neben der Identität den Gegensatz voraus. Der Gegensatz jedoch ist in Gott ein überwundener, die Identität herrscht und behauptet sich in dem ewigen Prozeß der Menschwerdung Gottes. Dies ist der Religionsbegriff. Er hat Gültigkeit für die Ideenwelt, wo Begriff und Existenz identisch sind. Aber er ist unfähig, die ideeentfremdete Existenz zu umfassen. Denn in ihr ist ja die unmittelbare Identität zerstört, der Gegensatz herrscht, und wenn er überwunden ist, so wird doch nicht die Unmittelbarkeit wieder hergestellt, sondern es entsteht eine frei gesetzte Identität. Auf diese Weise geht der Religionsbegriff über in die Religionsgeschichte und tritt hier in wesentliche Beziehung zu den sittlichen Kategorien: Das, was die Religion zur Religion macht, ist die substantielle Identität mit Gott, das, was die wirklichen Religionen bestimmt, sind die aktuellen Geistesfunktionen, an erster Stelle das Handeln.

b) Die Konstruktion der Religionsgeschichte.

α) Die Religion unter der Herrschaft des Widerspruchs: Mythologie.

1. Die Religionen des Zornes: Eigentliche Mythologie.

Die Voraussetzung des mythologischen Prozesses ist die Erhebung der ersten Potenz, des geistgewordenen Widerspruchs, die Sünde. Auch jetzt ist das Bewußtsein an Gott gebunden, aber durch das Prinzip seines Zornes, durch die Herrschaft des Widerspruchs. Denn auch im Widerspruch ist Gott die Kraft der Realität. Diese Bindung des Bewußtseins an das Prinzip des göttlichen Unwillens, die erste Potenz, macht die eigentümliche, in sich zwiespältige Stellung des Heidentums aus. Es ist Religion; die Bindung an Gott wird aufs schärfste empfun-

den, so daß die furchtbarsten Opfer gebracht werden. Würde es bei der Herrschaft dieser Potenz des göttlichen Unwillens bleiben, so müßte das menschliche Bewußtsein zerstört werden; aber im Hinblick auf die Tat der Menschwerdung reagiert Gott schon im Heidentum gegen die Macht der ersten Potenz: Es entsteht im menschlichen Bewußtsein ein Kampf der zweiten gegen die erste Potenz, ganz wie im ursprünglichen Naturprozeß. Dieser Kampf der Potenzen, der sich nun allein im menschlichen Geist vollzieht, erscheint dem Menschen infolge der Realität der Bindung als Götterkampf, und so entsteht der Polytheismus. Die Realität der Gottgebundenheit ist dem Heidentum so groß, daß es den Sieg der befreienden Potenz als Frevel empfindet und um dieses Schuldbewußtseins willen die schwersten Opfer bringt. So stehen die heidnischen Religionen durchaus unter dem Prinzip der Identität, aber nicht mit dem Gott, der es in Wahrheit ist, dem geistigen Gott, dem All-Einen und Herrn des Seins, sondern mit den Potenzen in der Zertrennung, speziell mit der ersten Potenz, der trennenden und Widerspruch schaffenden. Identität durch Widerspruch, Gemeinschaft durch Zorn ist das Mysterium des Heidentums.

Da der mythologische Prozeß ein Naturprozeß höherer Ordnung ist, so versucht Schelling den Nachweis, daß er den gesamten Naturprozeß vom Gestirn bis zum Menschen wiederhole: In den Naturgegenständen schaut der Heide nach einer inneren Notwendigkeit die Zustände seines eigenen Bewußtseins, wie es durch die Potenzen geformt ist. Schelling sagt geradezu, daß auf diese Weise jene Vergangenheiten der Natur, die sonst niemand erleben könnte, wieder lebendig würden und für das Bewußtsein eine Gegenwart. Die Frage, wie reale, nicht bloß ästhetische Naturmystik möglich sei, da doch der Naturprozeß unter der Herrschaft des Bewußtlosen steht, wird mit der These beantwortet, daß im Heidentum das Bewußtlose Herrschaft im Bewußtsein erlangt hat; d. h. aber:

Die Voraussetzung der realen Naturmystik ist der Sündenfall. Das, was ewig Vergangenheit bleiben sollte, wird Gegenwart, das Nicht-sein-Sollende hat sich erhoben. Heidentum ist Religion des Zornes, denn sie ist reale Naturmystik. Das ist die denkbar schärfste religiöse Kritik der eigentlichen Naturmystik.[1])

2. Die mystischen Reaktionen gegen den mythologischen Prozeß: Pantheismus.[2])

Ziel des mythologischen Prozesses ist die Befreiung des Bewußtseins von der Macht der irrationalen Potenz. Dieses Ziel kann nur durch Zwiespalt und Kampf erreicht werden; darum ist es verständlich, wenn sich innerhalb des mythologischen Prozesses Reaktionen einstellen, die dem Zwiespalt ausweichen und die Einheit aufrecht erhalten wollen. Die wichtigste dieser Reaktionen ist nach Schelling der Buddhismus. Da die Reaktionserscheinungen innerhalb des mythologischen Prozesses stehen, so setzen sie Polytheismus voraus, aber sie negieren den Polytheismus und werden dadurch pantheistisch: Pantheismus ist aufgehaltener Polytheismus, die auf absolute Identität gerichtete Mystik reagiert gegen die Aktualität innerhalb der eigentlichen Naturmystik. Aber diese Reaktion bleibt ideell, denn die Potenzen sind infolge des Falles faktisch in Widerstreit; nur wo sich das Bewußtsein über die Realität hinweghebt, kommt Pantheismus zustande. Dadurch aber geht die religiöse Gebundenheit des mythologischen Bewußtseins verloren; der Pantheismus ist eine unreligiöse Abstraktion, die an den konkreten Widersprüchen innerhalb des Bewußtseins scheitert. Die heidnischen Religionen stehen demnach entweder unter der Gewalt des Naturprozesses und sind zu bestimmen als eigentliche Naturmystik, oder sie entziehen sich dieser Gewalt, setzen

[1]) Jetzt wird auch klar, warum die Naturphilosophie unmittelbar übergehen mußte in den ästhetischen Idealismus. Auf christlichem Boden ist eben jenes heidnische Verhältnis zur Natur nicht mehr möglich.

[2]) Diss. S. 68—73.

statt der Aktualität absolute Identität und sind zu bestimmen als pantheistische Mystik. Die ersten sind kraftvoll religiös, aber durch das Prinzip des göttlichen Zornes, die andern sind irreligiös, denn sie entziehen sich der realen Bindung an Gott. Das ist die religionsgeschichtliche Stellung der Mystik, der aktuellen wie der absoluten.[1])

3. Die Katastrophe der Mystik: Der rationale Prozeß.[2])

Am Ende des mythologischen Prozesses ist die Macht des irrationalen Prinzips über das Bewußtsein gebrochen: die griechische Mythologie ist die Ideenwelt, angeschaut vom befreiten Geist. Aber eben damit ist das religiöse Prinzip in die Tiefe gesunken; das griechische Bewußtsein ist wesentlich atheistisch. Die Mythologie geht in leichtem Flusse über in Kunst und Wissenschaft. Während aber z. B. im Buddhismus die Mystik eine völlige Negativität des einzelnen bedeutete, also der starren, unmittelbar gesetzten Identität entsprach, ist die griechische Kunst und intellektuelle Mystik Anschauung der Idee, d. h. einer lebendigen Einheit innerer Mannigfaltigkeit und entspricht dem ewigen innergöttlichen Prozeß der absoluten Persönlichkeit.

---

[1]) Diese totale Mystik, deren Ziel absolute Identität ist, entspricht in unserer „prinzipiellen Lösung" dem „Wesen" aber ohne „Widerspruch". In Schellings Lehre von der intellektuellen Anschauung liegen zweifellos Ansätze zu dieser Art Mystik vor. Aber sie hat sich nie durchsetzen können, eben weil sie etwas spezifisch Heidnisches ist. Nur die Angst des mythologischen Bewußtseins konnte eine so ungeheure Abstraktion schaffen, eine so totale Aufhebung der Wirklichkeit, daß selbst die Natur verschwindet und nicht bloß die Geschichte. — Es dürfte sich angesichts dieser tiefliegenden und doch feinen Differenzen zwischen heidnischer und moderner Mystik empfehlen, Erscheinungen wie die Naturphilosophie und den ästhetischen Idealismus nicht leichthin als „heidnischen" abzutun. Nur wer die Bejahung der Natur und das abstrakte Denken an und für sich als heidnisch beurteilt, kann Schelling und Goethe unter diese Kategorie unterbringen.

[2]) Diss. 73—78.

Die nähere Ausführung dieses Überganges der Mythologie in die Kultur bringt die „rationale Philosophie", in welcher der rationale Prozeß, d. h. die dialektische Geschichte des Kulturbewußtseins in Parallele zum mythologischen Prozeß konstruiert wird. Die Konstruktion geht aus von dem Kampf der Gemeinschaft im rechtlichen und staatlichen Leben gegen die Willkür des Einzelnen; denn der Einzelne in seiner abstrakten Selbstheit ist ja das Prinzip des Sündenfalls, der Idee-entfremdeten Wirklichkeit, und eben dies soll in der Geschichte überwunden werden. Aber der Staat kommt aus einer rein äußerlichen Wirksamkeit nicht heraus und bedarf zur inneren Bekämpfung der Selbstheit des Sittengesetzes; dieses richtet sich an den Einzelnen, an seinen Willen und verpflichtet ihn unbedingt. Aber nun wird völlig offenbar, was das innerste Wesen des Menschen ist: Widerwillen gegen das Gesetz ist seine natürliche Empfindung, „er, der sein selbst sein will, soll sich dem Allgemeinen unterworfen sehen" (2, I, 554). Dieser Zwiespalt führt nun zu den Versuchen des Individuums, auf das Handeln überhaupt zu verzichten, d. h. zur Mystik. Es gibt seine Selbstheit auf, die es von Gott schied und versucht durch mystische Identität mit dem absoluten Gott zu gewinnen. In drei Stufen baut sich die Mystik auf. Quietistische Gefühlsmystik, Kunstmystik, Mystik der intellektuellen Anschauung. Die *νόησις νοήσεως*, die Selbstanschauung Gottes in der Ideenwelt ist das höchste Prinzip der Mystik und das Vorbild aller späteren Gestaltungen, auch der früheren Perioden von Schellings Philosophie.

Aber es kann nicht beim Schauen bleiben: es muß gehandelt werden. Die Idee-entfremdete Welt fordert Aktualität, und damit ist der Zwiespalt wieder gegeben. Befreit ist im mythologischen Prozeß eben nur das Bewußtsein, nicht aber der Wille, der reale Bestand der Persönlichkeit. Dieser bleibt Wille der Selbstheit und darum Wille des Zornes, der auf

Selbstvernichtung geht. Kunst, Philosophie, Kontemplation bleiben ideell und müssen es bleiben auf dem Boden der gefallenen Welt; im Ideellen haben sie ihr Recht; während in Gott Ideelles und Reelles ewig geeint sind, beruht die Welt des Zeitlichen auf der Trennung von beiden. Die Mystik kann Gott selbst nicht erreichen, das ist ihre Kritik. Aber sie kann die ewigen Wahrheiten der göttlichen Natur anschauen: Das ist ihre Rechtfertigung.[1])

Die wahre Stellung zur Natur ist die des lebendigen Mitempfindens, der Kunst und Wissenschaft; falsch ist die Stellung zur Natur: 1. Im Heidentum, wo der Naturprozeß mit realer Gewalt das Bewußtsein regiert und den Willen leitet, 2. Am Ende des rationalen Prozesses, wo die reale Gewalt des Naturprinzips gebrochen ist und die ideelle Stellung zur Natur als Religion verabsolutiert wird; das aber ist nicht möglich, denn „die große, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen wird". „Ihn, ihn will es (das Ich) haben, den Gott, der handelt, der *κρεῖττον τοῦ λόγου*, stärker als die Idee, Person ist" (2, I, 566), „der als ein selbst Tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann": Der Christus.

β) Die Religion des überwundenen Widerspruchs: Offenbarung.

1. Der Kampf des Gesetzes gegen den Widerspruch: Judentum.[2])

Das schlechthin antimystische Prinzip ist im Judentum realisiert. Beruht alle Mystik auf der Identität Gottes als

---

[1]) Griechische Kunst und Wissenschaft sind also nicht heidnisch, sondern allgemein gültig. Werden sie an Stelle der Religion gesetzt, so entsteht auch kein Heidentum, sondern Irreligion („Ersetzung der Religion durch die Kunstmystik"). Es ist unmöglich, daß das befreiende Bewußtsein wieder unter die Herrschaft des heidnischen Prinzips als eines religiösen fällt.

[2]) Diss. 78—85. — Es wäre möglich gewesen, das Judentum mit dem

Geist mit sich als Natur, so entsteht der Widerspruch da, wo die Natur vom Geist nicht innerlich überwunden und angeeignet, sondern von außen her bekämpft wird. Im Heidentum wirken die Potenzen in einem natürlichen, notwendigen Prozeß, im Judentum tritt das göttliche Selbst in Antithese zu allem Natürlichen. Auch das jüdische Bewußtsein ist substantiell mythologisch, d. h. es steht unter dem Prinzip des Zorns. Aber dieses Prinzip wird nicht von innen heraus im Bewußtsein überwunden, so daß am Ende die ästhetische und intellektuelle Kultur entsteht, sondern ihm tritt der Wille des göttlichen Selbst entgegen und sucht es göttlich zu gestalten. Hier steht Wille gegen Wille und keine Identität macht mystische Beziehungen möglich. Gott ist Gesetzgeber, dic normale Stellung ihm gegenüber ist Gehorsam. Wie ein Einzelner schließt er einen Bund mit einem einzelnen Volk. Während im Heidentum sich Gott als der Absolute erweist, als der, welcher alle Potenzen umfaßt, und ihr geistiges Band ist, zeigt sich im Judentum die Geistigkeit in abstrakt-individueller Zuspitzung. — Gott ist der All-Eine: Das Heidentum erweist seine Allheit und darum Identität mit allem Einzelnen: Mystik, das Judentum seine Einheit, seine Geschiedenheit von jedem Einzelnen: Schuldbewußtsein.[1])

Heidentum insofern zusammenzufassen, als der Widerspruch auch in ihm noch nicht überwunden ist. Aber es kann andererseits auch nicht behauptet werden, daß er herrscht; er wird bekämpft und in jedem Akt des Gehorsams gegen das Gesetz überwunden; vor allem aber — und das ist für Schelling maßgebend gewesen — tritt Gott im Judentum offenbarungsmäßig, d. h. persönlich dem Widerspruch entgegen, so daß in dieser Beziehung Judentum und Christentum zusammengehört, und diese Beziehung ist die wichtigere.

[1]) Heidentum und Judentum haben also ihren gemeinsamen Ausgangspunkt in derjenigen Bindung an Gott, die durch seinen Zorn gegeben ist; während aber das Heidentum sich im Bewußtsein von dieser Bindung löst, realiter jedoch gebunden bleibt, wird im Judentum die reale Bindung bekämpft und eine reale Lösung geschaffen; weil aber das Bewußtsein infolge des dauernden Kampfes gegen das heidnische Prinzip religiös bleibt,

An dieser Einseitigkeit geht das Judentum zugrunde, wie das Heidentum an der entgegengesetzten: Da nämlich die heidnische Substanz des Bewußtseins und dementsprechend die heidnischen Formen religiöser Betätigung nicht durch inneren Prozeß überwunden, sondern durch normierende Gesetzgebung, offenbarungsmäßig, d. h. ethisch, persönlich gestaltet sind, so gewinnen diese Formen den Glanz der Heiligkeit und Göttlichkeit' der nur für den in ihnen zum Ausdruck gekommenen Willen gültig ist. Es entsteht das „Judentum" im engeren Sinne mit seinem ethnisierenden Formendienst, verbunden mit dem absolut antiethnischen Erwählungsbewußtsein. So kommt das paradoxe Resultat zustande, daß das heidnische Prinzip der Naturgebundenheit seinen letzten Triumph in der Religion des ethischen Monotheismus feierte. So notwendig gehören Gott und das Absolute, Einheit und Allheit, Schuldbewußtsein und Mystik zusammen, daß die einseitige Herrschaft eines dieser Prinzipien in sich selbst zusammenbricht.

Es war die Fülle der Zeit, als die Mystik in ihrer vollendetsten Form unter der Wucht der sittlichen Forderung und des göttlichen Zornes im Heidentum zunichte wurde und zugleich das Schuldbewußtsein durch die höchste, nämlich religiöse Steigerung des selbstischen Prinzips im Judentum überdeckt wurde, dabei aber in den Mysterien der Heiden und den messianischen Hoffnungen der Juden der Gott geweissagt wurde, der es in in Wahrheit ist.

2. Der Sieg der Gnade über den Widerspruch: Christentum.[1])

Religionsgeschichtlich betrachtet ist das Christentum Befreiung von der Zorngebundenheit des Heidentums und dem

ohne daß die neue, durch Gnade geschaffene reale Bindung zustande kommt, ist das Schuldbewußtsein die charakteristische Form der jüdischen Frömmigkeit.

[1]) Diss. S. 85—89.

Schuldbewußtsein des Judentums. Das Prinzip des Zornes, das im Heidentum nur aus dem Bewußtsein gedrängt war, aber realiter herrschte und auch über das Judentum triumphiert hatte, wird im Innersten überwunden durch Gott den Sohn. Es gibt nur eine Möglichkeit, dieses Ziel zu erreichen, die nämlich, daß Gott selbst sich dem Zorn unterstellt und ihm damit sein volles Recht gibt, bis zu seiner „Erschöpfung". Gott nimmt die Form der Selbstheit an und stellt sich unter den Fluch der Selbstheit, um mit denen Gemeinschaft zu haben, die an die Selbstheit gebunden sind. Er erlöst von der Macht des heidnischen Prinzips, er versöhnt durch Überwindung des Unwillens, er rechtfertigt, indem er den gegenwärtigen, von Gott getrennten Zustand „anerkennt", er stellt die Gemeinschaft her, indem er als Person mit Personen handelt und als Einzelner den Einzelnen entgegentritt. Er besiegt den Widerspruch ganz, indem er ihn ganz bejaht, sich selbst unter ihn stellt.

Weil er aber die Selbstheit nicht annimmt, um sie zu bejahen, sondern um sie zu verneinen, darum opfert er sie und sich in ihr und wirkt dadurch den Geist. „Er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt" (VII, 292). „Noch war der heilige Geist nicht gekommen, sagt Johannes, denn Christus war noch nicht verklärt, was in seinem Tode geschah" (2, IV, 237). Erst als „die vermittelnde Potenz selbst als natürliche sich im Tode aufgehoben hatte" (2, IV, 239), starb das Heidentum. Mit dem Gott, der in Christus Mensch geworden, zugleich aber sich als einzelnen und in sich die Selbstsucht aufgehoben hat, schafft das Christentum Gemeinschaft. Diese innere dialektische Bewegung von dem Menschgewordenen über den Ge-

kreuzigten zu dem Erhöhten, von Jesus über den Christus[1]) zum Geist, macht das Wesen des Christentums aus. In diesem lebendigen Auf-und-Ab wird der Widerspruch besiegt durch die Gnade und diejenige Identität geschaffen, die das Schuldbewußtsein als überwundenes in sich hat; das Prinzip der Mystik triumphiert, aber nicht in der Form der Mystik, nicht als unmittelbare Identität, sondern als den Widerspruch überwindende persönliche Gemeinschaft:[2]) „Die Religion des Geistes und der Freiheit" (2, IV, 231).

---

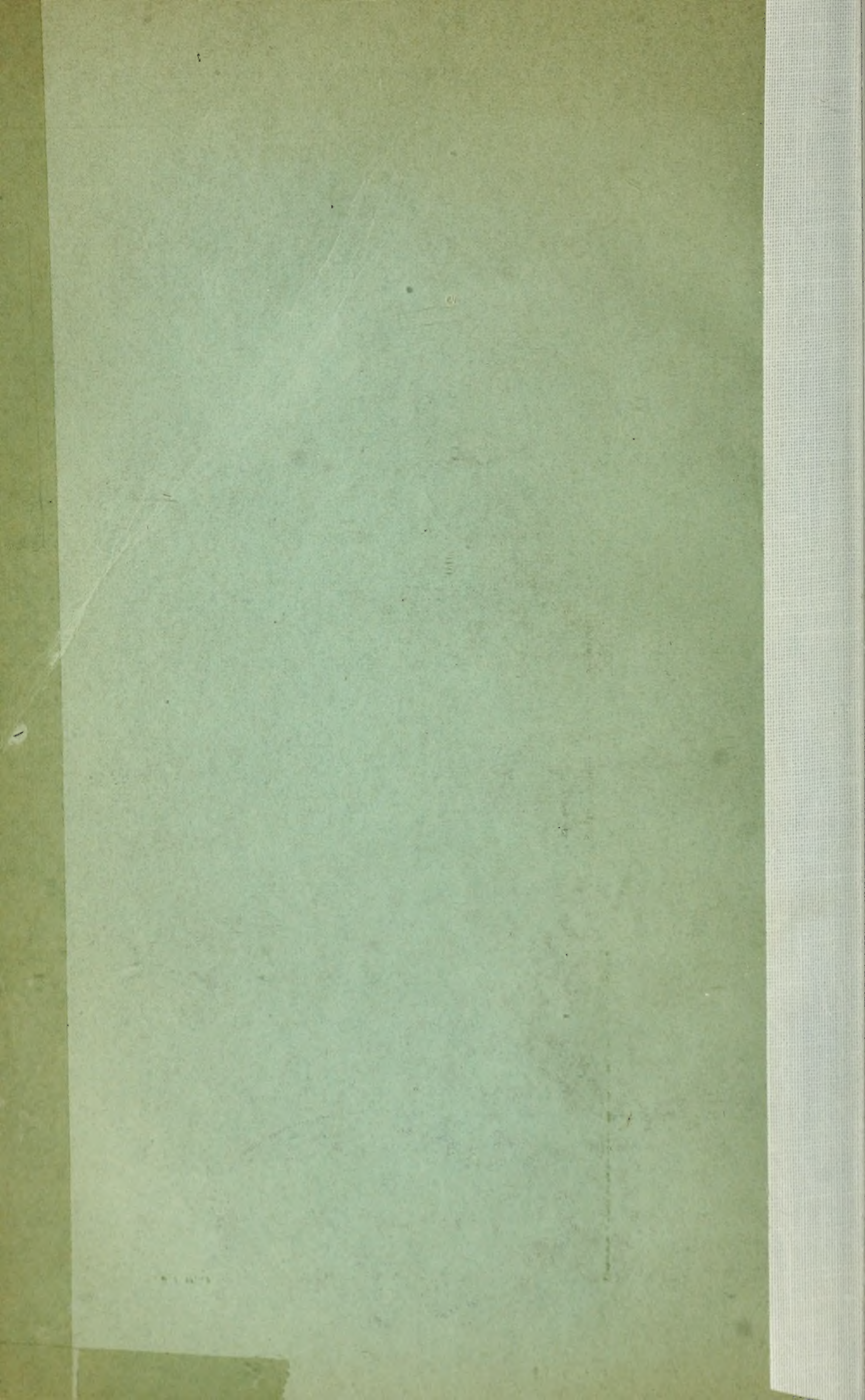
[1]) „Denn darin, daß er sich erniedrigt bis in den Tod, ist er der Christus" (2, IV, 37).

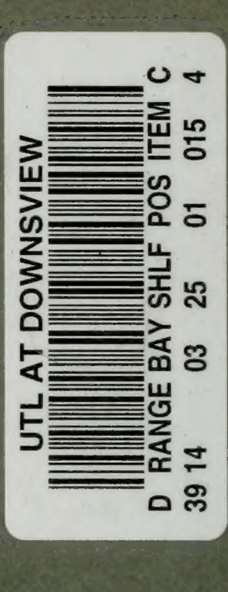
[2]) Persönliche Gemeinschaft ist nicht Persönlichkeitsmystik im Sinne einer ethnisierenden Jesusmystik. Diese bejaht das Individuelle als solches, während nach Schelling nur insofern Gemeinschaft mit dem individuell gewordenen Gott möglich ist, als er sich selbst aufhebt in seiner Individualität, d. h. mit dem gekreuzigten und erhöhten Christus.

Lebenslauf.

Am 20. August 1886 wurde ich, Paul Johannes Oskar Tillich, evangelisch-lutherischen Religionsbekenntnisses, zu Starzeddel bei Guben als Sohn des Pfarrers Johannes Tillich daselbst geboren. Im Jahre 1891 wurde mein Vater als Superintendent nach Schönfließ in der Neumark versetzt. Dort empfing ich meinen ersten Unterricht teils in der Volksschule, teils privat zur Vorbereitung auf das Gymnasium. 1898 kam ich auf das Gymnasium zu Königsberg in der Neumark und besuchte dort die Klassen Untertertia bis Untersekunda. Im Jahre 1900 wurde mein Vater nach Berlin berufen; hier besuchte ich das Königliche Friedrich-Wilhelms-Gymnasium, an dem ich Herbst 1904 die Reifeprüfung bestand. Als Studierender der evangelischen Theologie wurde ich immatrikuliert an den Universitäten zu Berlin, Tübingen, Halle, Berlin. Vom Wintersemester 1905/06 bis zum Sommersemester 1907 war ich in Halle und hörte Vorlesungen bei den Professoren Bornhäuser, Haupt, Kähler, Kattenbusch, Kautzsch, Loofs, Lütgert, sowie bei dem Privatdozenten der Philosophie Medicus. Neben der Theologie beschäftigten mich stark philosophische Studien, speziell die deutsch-idealistische Philosophie. Im Frühjahr 1909 bestand ich das I. theologische Examen vor dem Konsistorium der Provinz Brandenburg. Im August 1910 erwarb ich in Breslau den philosophischen Doktorgrad mit einer Dissertation über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien". Seit 1. April 1911 bin ich Lehrvikar in Nauen. Nach Annahme vorliegender Dissertation durch die theologische Fakultät der Universität Halle-Wittenberg bestand ich am 16. Dezember 1911 die Lizentiaten-Prüfung.






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 03 25 01 015 4